Constelaciones
REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA

ISSN 2172-9506

www.constelaciones-rtc.net

Vol. 2 (2010)
Walter Benjamin (1940-2010)

Sumario

Notas

Entrevista

Foro

Reseñas

NOTA DE LOS EDITORES

Casi setenta años después su muerte Walter Benjamin es reconocido de modo general como un pensador clave del presente y para el presente. Sin embargo, la trayectoria intelectual y los avatares personales hasta el momento en que se quitó la vida huyendo del avance del ejército alemán y de los nacionalsocialistas no hacían presagiar la extensa y rica recepción que goza su pensamiento hoy. Su obra posee en lo fundamental un carácter fragmentario e inacabado. Y aunque su mundo de relaciones y amistades está plagado de nombres que hoy pueblan el panteón cultural del siglo xx, esto no permite decir que él fuese un intelectual conocido y reconocido en su tiempo. El carácter fragmentario e inacabado de su obra tiene que ver con su biografía, pero también posee un significado epistemológico y político, resulta inseparable de su forma de descifrar e interpretar la realidad que le tocó vivir y, por qué no, de intervenir en ella. De modo que su actualidad viene dada no sólo porque su pensamiento contiene potentes herramientas para descifrar la realidad de nuestro complejo y globalizado modo de vida actual, sino también porque la cuestión de cómo enfrentarse a su pensamiento está lejos de estar aclarada. El mundo académico ya le ha aplicado su maquinaria de apropiación y reciclaje. El número de publicaciones, simposios, exposiciones y otros eventos alcanza cifras fuera de lo humanamente manejable. Pero quizás por ello sigue siendo extremadamente urgente pensar en qué consiste *la actualidad* de W. Benjamin. Quizás esa cuestión pase por cuestionar los caminos trillados de la recepción académica, empezar por enfrentarse a lo que tiene de extemporáneo e inactual y redescubrir la extrañeza de su forma de desentrañar los procesos sociales e históricos cuyos efectos configuran nuestro presente.

¿DE CAMINO AL MUSEO? DISCURSO DE APERTURA DE UNA EXPOSICIÓN SOBRE BENJAMIN DEL ARCHIVO THEODOR W. ADORNO*

On the Way to the Museum? Opening Speech on a Benjamin Exhibition by the Theodor W. Adorno Archive

ROLF TIEDEMANN**

RESUMEN

El presente texto constituye el discurso inaugural que Rolf Tiedemann pronunció con motivo de la inauguración de una exposición en recuerdo de Walter Benjamin en el 50 aniversario de su muerte, hace ahora veinte años. Pese a que el texto responde a un contexto histórica y geográficamente lejano, su relevancia a la hora de comprender la significación teórica e intelectual de Benjamin 70 años después de su muerte sigue siendo indiscutible. Pero su traducción al español aspira también a realizar una modesta contribución al reconocimiento del insustituible trabajo de Rolf Tiedemann, que con su labor editorial ha permitido rescatar la obra de Benjamin de las fuerzas destructoras que segaron su trayectoria biográfica. En esta empresa Tiedemann tuvo que enfrentarse, no sólo con las múltiples dificultades y obstáculos que pusieron en peligro su labor, sino también con nuevas formas de represión y olvido vinculadas a la aniquilación de la dimensión histórica de la conciencia. Frente a ellas, el trabajo de Tiedemann, desde su pionera tesis doctoral *Estudios sobre la filosofía de Walter Benjamin* hasta sus ediciones de las obras completas de Benjamin y Adorno –y por supuesto a su tarea como el director del Archivo Theodor W. Adorno desde 1984 hasta 2003–, ha estado marcado por la necesidad de salvaguardar la fuerza crítica del recuerdo: precisamente el intento de transmitir la labor de aquellos autores que fueron capaces de mirar de frente a la violencia más atroz del pasado siglo para intentar descifrar sus implicaciones.

Palabras clave: Walter Benjamin; Auschwitz; musealización; recuerdo.

ABSTRACT

This text reproduces the opening speech pronounced by Rolf Tiedemann at the opening of an exhibition in memoriam of Walter Benjamin on the 50th anniversary of his

* Primera impresión en Theodor W. Adorno Archiv (ed.): *Frankfurter Adorno Blätter I*, Munich, Text+Kritik, 1992, pp.104-113. Resumen y palabras clave son añadidos de los editores para esta publicación (*Nota de los editores*).

** Filósofo y publicista alemán.

death, twenty years ago now. Even though the speech responds to a context which is geographically and historically far-off from ours, its relevance for the comprehension of Benjamin's intellectual and theoretical significance, 70 years after his death, is undeniable. The translation of this text into Spanish also aspires to make a modest contribution to the recognition of the irreplaceable work done by Rolf Tiedemann, whose editorial labor recovered Benjamin's work from the destructive forces which cut off his life. In this venture Tiedemann not only had to face up to the multiple difficulties and obstacles that threatened his purpose, but also to new forms of repression and oblivion linked to the annihilation of the historical dimension of consciousness. By opposing them, his work –from his pioneer doctoral dissertation *Studies on Walter Benjamin's Philosophy* up to his editions of Adorno's and Benjamin's collected writings, but also as director at the Adorno-Archive from 1984 until 2001– has been marked by the need of safeguarding the critical force of remembrance: the attempt to pass on the work of those authors that were able to face up to the most appalling violence of the past century in order to decipher its consequences.

Key words: Walter Benjamin; Auschwitz; musealization; remembrance.

Papel, señoras y señores, nada más que papel podemos mostrarles en nuestra exposición. Papel escrito a mano, papel con texto impreso, papel de foto: no podemos exponer otra cosa del autor que nos ha reunido aquí con motivo del 50 aniversario de su muerte. El Archivo Theodor W. Adorno organiza esta exposición en colaboración con el Archivo de Literatura alemana; la hemos mostrado por primera vez en Marbach am Neckar, en el Museo Nacional de Schiller. Allí los visitantes que echaron un vistazo en las salas colindantes pudieron encontrar en ellas otras cosas además de papel. Por ejemplo la tabaquera de Wieland, un botón de la bata de Schiller o el gallo de la veleta de Cleversulzbach pintado sobre porcelana. Quien tenía incluso acceso a las salas interiores del Museo en Marbach y preguntaba por la procedencia de un escritorio biedermeier que podía haber llamado su atención, recibía la información de que Hofmannstahl había escrito en él *El caballero de la rosa*. En el Museo Nacional de Schiller uno podía por ejemplo tomar asiento en un acogedor sofá, del que más tarde podía descubrir que ya había sido utilizado por Alexander von Humboldt. Pues bien, no podrán ver nada semejante en nuestra exposición dedicada a Walter Benjamin. Ni escritorio, ni pluma estilográfica, ni ninguna de las herramientas del escritor, de las que Benjamin escribiera que "no el lujo, pero la abundancia de estos utensilios" era para él "irrenunciable". No se ha

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

conservado nada de aquella abundancia que debió existir en algún momento. No podemos exponer ningunas gafas de Benjamin, que era extremadamente corto de vista; ninguna pipa, pese a que fumaba en pipa; ninguna cartera; ninguna maleta pese a sus muchos viajes. También buscarán en vano aquellas pequeñas bolas de cristal "que contienen un paisaje sobre el que nieva cuando se las agita", y de las que sabemos que eran uno de los utensilios preferidos de Benjamin.

Quizá alguno de ustedes objetará que semejantes pequeñeces y bagatelas sólo desviarían la atención de lo esencial, y que al fin y al cabo un autor está presente en su palabra escrita e impresa y en ninguna otra parte. Quien argumentara así podría estar seguro de la simpatía del organizador de la exposición, más aún, de su aprobación. Y, sin embargo, nos hubiera gustado incluir en nuestra exposición también semejantes objetos de uso cotidiano; nos hubiera gustado documentar a través de ellos la persona empírica de Benjamin. No hay duda de que el filósofo Benjamin mantuvo una relación con lo concreto, con las cosas pequeñas e insignificantes que le rodeaban. La filosofía en sentido benjaminiano, arriesgo esta definición, no era sino el intento de permitir que los desechos del mundo fenoménico se hicieran con un lenguaje. Remitiendo a una de sus formulaciones, podría decirse de manera no del todo inadecuada que toda su obra es una constante puesta a prueba de cómo es posible ser "concreto" en contextos filosóficos. "Lo eterno", escribió Benjamin una vez, sería "más un plisado en el vestido que una idea". Si nuestra exposición no puede mostrarles ningún objeto material-concreto de la existencia de Benjamin es porque no hay nada de ello. Nada semejante nos ha llegado de Benjamin. Mi enumeración de aquellos objetos que *no* exponemos no era tan arbitraria como pudiera haberles parecido. Cartera, gafas y pipa figuran en un informe de 1940 de la policía española de frontera, y fueron encontradas junto con algunas otras cosas junto al cadáver de Benjamin. Estas cosas existieron en algún momento, y hoy ya no existen. Como tampoco existen el puñal de plata de la Rusia soviética, la pequeña fuente azul de porcelana de Delft y el cenicero con los gallos de los que Benjamin había dispuesto ocho años antes, cuando escribía su testamento del año 1932. Ninguno de estos objetos ha llegado a las manos del heredero al que habían sido destinados. En una época en la que los buscadores y registradores de rastros abundan tanto en los suplementos culturales como en la ciencia, toda huella de la existencia de este autor, que lleva muerto

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

exactamente cincuenta años, parece ya desaparecida. Tan sólo el papel que recoge su escritura o sobre el que otros han impreso sus palabras, puede testificar su existencia; y un par de fotografías. Eso es todo lo que permite aún recordar a Benjamin.

Todos, señoras y señores, sabemos por qué es así. Y si alguno no lo supiera, bien porque se considera partícipe de la indulgencia del nacimiento tardío o porque lo ha reprimido, la exposición y el catálogo que la acompaña, así lo esperamos, podrá rellenar sus lagunas y refrescar su memoria. El destino de Benjamin, de su familia, de sus amigos, fue el de todas las familias judías y el de innumerables intelectuales comunistas y no conformistas. Dondequiera que empiecen su visita a nuestra exposición, se encontrarán con expatriados y proscritos, con perseguidos, asesinados y suicidas. Georg, el hermano de Benjamin: asesinado en el campo de concentración de Mauthausen. Su mujer Dora y su hijo Stefan: primero exiliados en Italia, luego en Gran Bretaña; Stefan: durante la guerra deportado de Gran Bretaña a Australia, y allí encerrado en un campo de internamiento. La prima de Benjamin, Gertrud Kolmar, asesinada en Auschwitz, su padre en Theresienstadt. Ernst Schoen, un amigo desde los años de la escuela: encarcelado repetidamente en 1933 antes de poder escapar al exilio. Los amigos Ernst Bloch, Franz Hessel, Wilhelm Speyer, Kracauer, Adorno, Brecht: todos empujados al exilio. Christoph Heinrich Heinle, el poeta con quien tenía una estrecha amistad, se quitó la vida ya en 1914, tan pronto vio perfilarse la atrocidad que se avecinaba. Gershom Scholem, más perspicaz que la mayoría, abandonó definitivamente Alemania en 1923, mientras que su hermano Werner no sobreviviría a Buchenwald. Interrumpo la enumeración. Remito a las vitrinas de la exposición dedicadas a las personas en el entorno de Benjamin, por más que sus trayectorias vitales no puedan ser "expuestas". – Hubo una escultura de Benjamin, un busto modelado por la escultora Jula Radt-Cohn en 1926; dos fotografías, recogidas en la exposición, podrán al menos proporcionarles una cierta impresión de esta obra de arte, que sin embargo no se ha conservado. Jula Radt-Cohn, una amiga de Benjamin a la que éste dedicó su ensayo sobre *Las afinidades electivas de Goethe*, era una artista que vivía completamente en el mundo intelectual de Stefan George; como era judía, tuvo que abandonar Alemania. Se exilió con su familia en Holanda, y allí, durante la ocupación alemana, tuvo que vivir más de dos años en la clandestinidad. En aquellos años se per-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

dieron sus mejores obras, entre ellas el busto de Benjamin. – Habría que mencionar también las obras del propio Benjamin, tanto las frustradas como las no escritas. Una obra frustrada e inacabada es su gran ensayo sobre Kafka; una no escrita aquella sobre los pasajes de París, concebida como obra principal, como obra de una vida, y que nunca llegó a rebasar el estadio de la recopilación de material. Lo único que a este respecto podía intentar nuestra exposición era documentar el fracaso y lo que llevó al mismo. Pero tal fracaso, volveré a ello más tarde, era el fracaso de la cultura burguesa en Alemania.

El propio Benjamin visitó con gusto, y a menudo, museos y exposiciones, y en ocasiones escribió sobre ellos. Con respecto a las exposiciones, imaginaba una técnica específica de visualización que pudiera hacer evidente aquello que por principio era inaccesible al lenguaje. Las exposiciones, en opinión de Benjamin, no debían pretender "instruir", en realidad ni siquiera podían hacerlo. Más bien debían transmitir a través del shock; debían al mismo tiempo conmocionar al espectador y "clavarse" en su interior. Sin embargo, en la elaboración de *esta* exposición no ha sido necesaria semejante técnica para calar en el sentimiento; si no nos equivocamos, en ella la obra expuesta y el shock coinciden sin que los responsables de la exposición hayan tenido que hacer nada al respecto. Escuchen y vean ustedes: una de las dos necrológicas que aparecieron con motivo de la muerte de Benjamin fue escrita por Adorno. Fue publicada en el periódico de emigrantes neoyorquino *Aufbau*, en una página que ahora constituye uno de los últimos objetos de nuestra exposición; está en frente de la penúltima vitrina. A la izquierda de la necrológica escrita por Adorno se encuentra la del fallecido poeta Ernst Weiß, que se suicidó tres meses antes de Benjamin puesto que no pudo escapar de otro modo a los alemanes que entraban en París; a la derecha del texto de Adorno puede leerse un obituario exculpatorio del novelista Hermann Stehr, un místico silesio que se había sumado a los nazis y había tenido una muerte más fácil, causada por un ataque de apoplejía. Este entorno parece querer acudir en ayuda del desamparado texto de Adorno; el contexto puede hacer tangible algo de aquello que escapa al lenguaje impotente. Si el concepto benjaminiano de la "imagen de pensamiento" puede verse realizado en alguna parte, es en esta página del *Aufbau* del 18 de octubre de 1940.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Pero permítanme, señoras y señores, que les hable un instante del tiempo en el que Benjamin aún vivía, y permítanme que repita unas pocas frases que podrán leer también en el catálogo que acompaña a la exposición. Benjamin, que desde 1933 había vivido predominantemente en París, huyó de esta ciudad a mediados de junio de 1940. Según se informa, "consiguió partir con el último tren que abandonó París. No tenía consigo nada más que una pequeña bolsa de viaje con dos camisas y cepillos de dientes". Uno o dos días más tarde llegaron a París otros alemanes. Entre estos nuevos huéspedes pronto estuvo también representado el frente de escritores y productores de cultura; antes de 1933, en uno u otro contexto, Benjamin había tenido ocasionalmente relación con algunos de ellos. Vinieron Ernst Jünger y Carlo Schmid; uno traducía las cartas de despedida de rehenes fusilados, el otro a Baudelaire. Ina Seidel llegó perocupada por su yerno, astrólogo de confianza de un cacique nazi. Friedrich Sieburg fascinaba en los salones, Heinrich George brillaba con *Intriga y amor*, Herbert von Karajan con el Tristán. Carl Schmitt daba conferencias sobre la importancia de la distinción entre tierra y mar para el derecho internacional. Se comía en Prunier, por la noche se iba al Tabarin y los domingos a Madeleine. Todo ello puede consultarse en *Radiaciones*, el diario de Ernst Jünger, ganador del Premio Goethe en 1982. Y se entendían maravillosamente con los colegas franceses; no sólo con brutales fascistas como Céline y Drieu La Rochelle, sino también con espíritus más distinguidos, como Giraudoux, Cocteau, Paul Morand y Léautaud, al que una vez Benjamin había intentado conocer. Se charlaba sobre Proust, se dedicaban autógrafos de Proust, se estaba en familia, y entre tanto el traductor de Proust al alemán llevaba tiempo muerto. – Ya el día de la entrada de los alemanes, el escritor Marcel Jouhandeu había reflexionado en su diario, publicado en 1980 en Gallimard, sobre la grandeza y la belleza, *la grandeur* y *la beauté*, que quería reconocer tanto en las voces como en las canciones de los soldados y oficiales alemanes. Benjamin, que había conocido a Jouhandeau, le había apreciado como "una figura muy distinguida y algo quebradiza"; había traducido uno de sus mejores relatos. Ahora Jouhandeau tal como ha transmitido un testigo fiable, se sentaba con Ernst Jünger "en la casita de Rue du Commandant-Marchand" y ambos –cito literalmente el informe de Gerhard Heller– discutían "interminablemente sobre sus conocimientos comunes, sus métodos de trabajo y

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

su amor por los animales". Al mismo tiempo el panfleto difamatorio de Jouhandeau *Le péril juif*, *El peligro judío*, publicado en 1937, podía encontrarse en las librerías parisinas. Independientemente del peligro mortal que Benjamin hubiera corrido si, a mediados de junio de 1940, se hubiera quedado en París: en esta compañía no tenía nada que buscar, allí no tenía sitio.

Benjamin huyó entonces al sur de Francia, que todavía no había sido ocupado. Recibió un visado de entrada para los Estados Unidos, también visados de tránsito para España y Portugal, pero no un visado de salida de Francia. Cuando su intento de atravesar ilegalmente la frontera entre Francia y España fracasó, se suicidó a finales de septiembre de 1940. Así se completaba su exclusión de la cultura alemana, sobre la que ya desde 1933, cuando los nazis le robaron primero sus libros y manuscritos y después casi todos los medios para la reproducción de su vida, no había podido hacerse ilusiones. Hoy, después de medio siglo, la situación parece completamente transformada; podría incluso decirse que esta exposición es un testimonio de ello. En Alemania, las obras de Benjamin están difundidas en numerosas ediciones sueltas y en los catorce tomos de las obras completas, y todo ello con tiradas de una magnitud con las que el autor no hubiera podido siquiera soñar. Están traducidas a casi todas las lenguas europeas, pero también al hebreo moderno, al japonés o al coreano. Se han dedicado a Benjamin biografías y bibliografías, la literatura secundaria sobre él llena ya estánterías. Su influencia alcanza las más diferentes disciplinas; apenas hay una teoría o meta-teoría que, deconstruyendo o reconstruyendo, no remita a él. Hace ya tiempo que textos aislados de Benjamin han sido recogidos tanto en libros de texto como en antologías evangélicas por la fiesta de navidad o en guías de viajes alternativas. En su ciudad natal se planea instituir un "Premio Walter Benjamin", para el que el partido que pronto entrará en el gobierno ya busca candidatos que –como dice literalmente una publicación de la CDU– "hayan descrito de manera fundante la labor europea de Berlín, según el modelo de Walter Benjamin". Pero las "descripciones fundantes" no eran precisamente asunto de Walter Benjamin, y él hubiera visto en la "labor europea de Berlín" más bien motivo para una sátira; lo que está claro es que él no hubiera recibido el "Premio Walter Benjamin", lo mismo que nunca recibió ningún otro. Pero entre tanto sus manuscritos son orgullosa posesión, no sólo de la Bibliothèque Nationale de París y del Jewish National and University Library en

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Jerusalén, sino de la Akademie der Künste en el este y del Deutsche Literaturarchiv en el oeste de Alemania. Y ahora Benjamin parece estar ya maduro para convertirse en objeto de exposición. Nuestra exposición, como ya he dicho, ha sido organizada en colaboración con el Archivo de Literatura Alemana y pudo verse en primer lugar en el Museo Nacional de Schiller. – ¿Significa esta entrada de Benjamin en los archivos y en los museos, permítanme señoras y señores que lo diga de manera abreviada, significa su reincorporación a la cultura alemana? Al final, cincuenta y siete años después de su expulsión, ¿ha vuelto Benjamin a casa en esa sociedad a la que antes –con poca delicadeza, lo admito– he llamado por su nombre? Por decirlo de otra manera, ¿le ha llevado su carrera póstuma a ser alcanzado por la "deshonra de lo oficial"? Plantear estas preguntas no puede llevar sino a responder negativamente, con tanta energía como sea posible.

Uno de los pocos trabajos sobre Benjamin que le hacen justicia, escrito por Wolfgang Kraushaar, tiene por título *Auschwitz ante. Post* Auschwitz –no les voy a evitar ni a ustedes ni a mí este nombre, y no pediré disculpas por ello–, *post* Auschwitz la cultura alemana ya no puede constituir ninguna unidad, si es que en algún momento lo hizo. La ruptura que señalamos con este nombre alemán de una población polaca atraviesa tanto nuestra historia como nuestra cultura, y distingue a las víctimas de los verdugos y de sus defensores. No se puede tender un puente sobre el abismo que separa a los Jünger, Schmitt y Sieburg de los Benjamin, Adorno y Scholem al reunirlos a todos en un panteón cultural nacional o al poner manuscritos de todos ellos bajo un mismo techo. Tampoco en un archivo o en un museo, ya sea concreto o imaginario, puede unirse a los que no pertenecen al mismo bando. En una de las vitrinas de esta exposición en recuerdo de Walter Benjamin se encontrarán con la imagen de Martin Heidegger, fotografiado entre banderas con cruces gamadas y ante las botas de las SA. Ambos filósofos se oponen a toda reconciliación, incluso a nivel inteligible. La "integración póstuma y forzosa de quienes en vida fueron reprimidos y excluidos en un recuerdo indiferenciado", de la que Jürgen Habermas hablara en un contexto similar, no puede tener lugar.

La filosofía conoce los conceptos de aporía y de lo aporético. Por ellos se entiende la imposibilidad de encontrar salida a los enredos de un problema en el que uno está atrapado. En lugar de salir de él con violencia, generalmente es mejor dar

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

cuenta de las dificultades lo más exactamente posible. El principio-museo o, si prefieren la expresión de Thomas Mann, el museo como "forma de vida espiritual", tiene un carácter aporético, y se trata de una aporía con la que se enfrentan todos aquellos que se ocupan de la conservación de los llamados "bienes culturales", sin excluir evidentemente al propio Archivo Theodor W. Adorno. Debería resultar innecesario distanciarse expresamente de las fundaciones de esos nuevos museos con los que la política busca una continuación para su revisión de la historia alemana. Sin embargo el concepto de archivar –y mucho más la exposición de lo archivado en vitrinas de museo– implica ya un acto de "historización" de lo ocurrido, de cuya discusión partió en su día la "disputa de los historiadores". El depósito de documentos históricos y culturales en el archivo y el museo tiene siempre algo que ver con desembarazarse de algo o reprimirlo; lo que ha sido archivado ya no puede inquietar o producir un shock inmediatamente: estar maduro para el museo y el gesto de "borrón y cuenta nueva" son casi sinónimos. El camino hacia el museo es, al menos en un principio, siempre un camino hacia la neutralización, hacia la indiferencia; como, por lo demás, lo son también las ediciones de obras completas, con las que un escritor se encuentra cuando se ha convertido en "objeto de museo". Archivo y museo son lugares de falsa armonía, y como tales ya resultaron sospechosos a Valéry. Obras de arte y filosofía que existen cada una por sí misma, y que son necesariamente hostiles entre ellas, son niveladas y se las priva de su aguijón, de su *raison d'être*. Benjamin, que en su último trabajo –las tesis *Sobre el concepto de historia*– trató estas cuestiones, llamó al comportamiento del museo hacia la transmisión cultural su "reconocimiento como herencia"; no dudó en llamar a esta forma de transmisión una "catástrofe".

Como apunta Kraushaar, Benjamin no conoció Auschwitz, "y probablemente tampoco escuchó nunca su nombre". Sin embargo anticipó con más exactitud que ningún otro la situación en la que nos encontramos desde entonces. En la novena de sus tesis de filosofía de la historia, de 1940, la historia transcurrida hasta entonces aparece como "una única catástrofe, que amontona incesantemente ruina sobre ruina"; el montón de ruinas es tan vasto que ya "crece hasta el cielo". La imagen recuerda a las del barroco. Al igual que las alegorías del siglo XVII, según la interpretación de Benjamin, muestran "la historia en todo cuanto ha tenido siempre de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

malogrado, doloroso, fallido", poniendo "ante los ojos del espectador la *facies hipoccratica* de la historia como un paisaje primitivo inmovilizado", así se le presenta a Benjamin la condición real y moral del mundo en el año en que se instaura Auschwitz: un montón de ruinas en el que la historia se derrumba; una única catástrofe en la que la historia de la humanidad, con todos sus esfuerzos y penas, se confirma fracasada. La imagen de Benjamin de montones de ruinas que crecen hasta el cielo, de la historia como una pila de cráneos, parece anticipar las imágenes de las rampas y los lavabos en Auschwitz, de los crematorios y las fosas comunes. Su definición de la cultura como cultura de los vencedores, que puede encontrarse en la séptima de sus tesis, remite ya al fracaso de la cultura, que más tarde, *después* de Auschwitz, Adorno convirtió en tema enfático de su filosofía y de toda filosofía desde entonces. "Que pudiera ocurrir", se dice en la *Dialéctica negativa*, "en medio de toda la tradición de la filosofía, del arte y de las ciencias ilustradas dice más que el mero hecho de que el espíritu no fue capaz de calar en los hombres y transformarlos. En esas mismas ramas del espíritu [...] habita la no-verdad. Toda cultura después de Auschwitz, incluida la urgente crítica a la misma, es basura". Lo que ocurrió entonces parece prohibir su entrada en el museo, ocultar lo sucedido en vitrinas de cristal, bien aseguradas y provistas de la inscripción "prohibido tocar".

Pero si la "historización" relativizante de lo ocurrido no nos está permitida, mucho menos podemos dejar lo sucedido en manos del olvido. Ambos extremos no están tan lejos entre sí. El depósito de actas en una Casa de la Historia Alemana común, como se nos recomienda desde los actuales círculos de poder, proviene de la misma actitud que hace que la Segunda República alemana aparezca ya en gran parte y en amplios sectores como una comunidad sin recuerdo. Durante sus primeras décadas de existencia todas las fuerzas estaban centradas en la reconstrucción, que no se llamaba así por casualidad; sólo Mitscherlich y un par de estudiantes del SDS, la famosa pequeña minoría radical, no querían dejar de exigir a la sociedad un trabajo de duelo y de recuerdo que ésta no quería o no era capaz de realizar. Después de que las protestas de 1968 convirtieran finalmente Auschwitz en tema, la clase política tomó este asunto en sus manos. Lo instrumentalizó inmediatamente de acuerdo con una rigurosa división del trabajo: mientras se llamaba a

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

una serie de oradores para la conmemoración, por así decirlo expertos del recuerdo, el resto podía seguir los negocios sin ser distraído. Pero mientras los negocios se realizan con la sólida moneda alemana, en los días de fiesta importantes se opera con la retórica de las fórmulas vacías, una especie de moneda inflacionaria. Eso sale mal todo lo más cuando uno se extravía por el terreno equivocado, como el desafortunado Jenninger. Por lo demás Bergen-Belsen y Bitburg se liquidan el mismo día y de un golpe. Del mismo modo que se sigue hablando de los pogromos de noviembre obscenamente como "noche de los cristales rotos" y se celebra su cincuenta aniversario con "veladas culturales" y actos de estado, mientras que la industria alza la cuota de exportación con el levantamiento de nuevas fábricas de gas tóxico en la frontera con Israel. El presidente federal se disculpa en nombre de todos nosotros ante los judíos, los homosexuales y los comunistas, pero quienes se van a ocupar de la política en la Tercera República han eliminado ya el recuerdo de Auschwitz de modo tan frío como rutinario – recuerdo cuya inclusión en el acta constituyente de este Estado se atrevieron a reclamar sus supervivientes. Entre tanto gitanos y romaníes ya no pueden entrar en el país y contingentan la inmigración de judíos.

Esa humanidad finalmente descargada del recuerdo, cuya amenaza se cierne sobre nosotros desde Eichmann y Mengele, ha llegado a ser previsible de modo concreto. Puede que la cultura sea basura, pero al mismo tiempo es la memoria colectiva de los seres humanos, su último refugio frente al olvido. Benjamin, el más agudo crítico del historicismo y de todo tratamiento tradicional de la historia, no ha desestimado ninguna cultura. Ha contrapuesto a la empatía con el vencedor el recuerdo de los vencidos. Ha tratado, de nuevo en sus tesis sobre el concepto de historia, del *derecho* que el pasado tiene sobre el presente. Bien es verdad que los vencidos, como Max Horkheimer objetó una vez a Benjamin, han sido realmente vencidos, y la injusticia, el terror y el dolor del pasado son irreparables; no hay una reparación de lo ocurrido. Lo que hay, según la intención de Benjamin, es el intento de que los muertos no sean completamente olvidados, de que su recuerdo se mantenga vivo. En los textos de algunos judíos, todos ellos grandes escritores de la lengua alemana –en primer lugar en los de Bloch, más tarde en los de Benjamin, Scholem y Adorno– encontramos la palabra que hasta hoy no parece conocer

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ningún diccionario de alemán: *Eingedenken*, un recuerdo que incorpora lo conmemorado. Esto no vale sólo para el pasado como tal, sino también para las esperanzas pretéritas que no llegaron a ser realizadas. En los museos y archivos se ha replegado la idea de un futuro que en la realidad no parece tener ya ningún apoyo. Aquello que sería de otra manera y que jamás ha existido todavía sólo está presente en el recuerdo de quienes, en los documentos de su ruptura con la cultura burguesa, pudieron ayudarla a adquirir conciencia.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

PARA UNA FISIONOMÍA DE UN FISIONOMISTA*

Towards the Physiognomy of a Physiognomist

HERMANN SCHWEPPENHÄUSER**

RESUMEN

El autor se aproxima al concepto de fisionomía como forma de conocimiento y expresión. De esta manera recoge y articula las líneas gnoseológicas, sociológicas, metafísicas y de filosofía de la historia que cruzan el pensamiento de Walter Benjamin, lo que le permite aplicar dicha forma de conocimiento y expresión a la figura y el pensamiento de Benjamin mismo. El resultado es un imponente retrato de incomparable exigencia estilística y fidelidad mimética a la figura retratada. Constelaciones prolonga de esta manera su intención de facilitar a los lectores iberoamericanos la traducción de contribuciones señeras a la interpretación de la Teoría Crítica, cuyo valor resiste el paso del tiempo.

Palabras clave: Walter Benjamin; fisionomía; alegoría; imagen; rememoración; infancia; tiempo; espacio.

ABSTRACT

The concept of physiognomy is approached by the author as a way of knowledge and expression. In this way, he brings together and articulates gnoseologic, sociologic, and metaphysical lines, as well as some from philosophy of history that cross Walter Benjamin's thought. This allows him to apply that way of knowledge and expression to Benjamin's own thought and figure. The result is an impressive portrait with an outstanding stylistic demand and a great mimetic fidelity to the figure described. In this way, Constelaciones extends its intention of providing Iberoamerican readers translations of outstanding contributions for the interpretation of Critical Theory, which value resists the passage of time.

Key words: Walter Benjamin; physiognomy; allegory; image; remembrance; childhood; time; space.

---

*Primera impresión en: *Walter Benjamin zu ehren. Sonderausgabe aus Anlaß des 80. Geburtstages am 15. Juli 1972*, ed. por S. Unseld, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, págs. 125-157 y *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages*, ed. por S. Unseld, Frankfurt a.M 1972, págs. 139-171. La versión del texto que se edita en castellano en este número de *Constelaciones* corresponde al libro Hermann SCHWEPPENHÄUSER: *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Bejaminschen Denkens*, Lüneburg: zu Klampen, 1992, págs. 34-63. Agradecemos al autor y a la editorial Dietrich zu Klampen por la autorización para la publicación de la versión española. Resumen y palabras clave son añadidos de los editores para esta publicación (*Nota de los editores*).

** Filósofo y publicista alemán.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Iniciales maravillosas sobre las que
empezaba a construir inmediatamente
todo un armazón de suposiciones.
Hugo (Les Misérables)

1

Adorno se topó con el nombre de "acertijo gráfico" buscando un concepto capaz de representar dos de las obras más características de su amigo en la primera edición de sus escritos[1]. El libro de aforismos *Dirección única* y las memorias *Infancia en Berlín hacia 1900* podían ser atribuidas a géneros que se sustraen a ese tipo de categorizaciones de manera similar a como se oculta la figura en un acertijo gráfico. En vez del género, lo que había que encontrar es el nombre propio que queda desfigurado por el concepto clasificador, y de todos los conceptos el de "acertijo gráfico" parece en efecto poder representar mejor el carácter propio de esos libros.

Que sus escritos establezcan nuevos géneros entregándose sin ningún tipo de concesiones tanto a las exigencias de la ley del material como a las de la forma, eso tiene que ver en el fondo con el nominalismo especulativo y difícilmente comprensible de Benjamin. Los elementos de los que se componen, ellos mismos marcadas formas, materias e imágenes conceptuales, cristalizan en figuras que poseen un centro ordenador, cuyo nombre está todavía por encontrar y que constituye la secreta fuente de energía por la que los elementos se agrupan en una figura bajo una coacción diferente a la coacción clasificadora. La figura es aquí una constelación y la ley de su cristalización no es exterior a ella. Los títulos bajo los que se presentan las obras parecen alusiones accidentales a su substancia. En el espacio icónico en el que colocan el tema se encuentra oculta aquella imagen que todavía debe ser buscada. Y sólo quien recorre la topografía de ese espacio hasta su último detalle puede descifrar la imagen —de modo semejante a como, según la teoría dialéctica, sólo se descubre la ley o la fuerza en sus manifestaciones externas.

Lo que es aplicable de este modo al nombre de la obra, vale con mayor razón para cada una de sus partes, que, separadas unas de otras, son más bien todos en un todo. Su carácter burlón no tiene poco que ver con que se resistan a ser fijadas en la funcionalidad de lo divisible y acentúen con determinación la discontinuidad de lo continuo. Que la obra sea un todo compuesto de todos y no de partes es una

[1] Cfr. Walter BENJAMIN, *Schriften*, Vol. I y II, ed. por Theodor W. Adorno y Gretel Adorno con la colaboración de Friedrich Podszus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1955, Vol. I, pág. 513.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de las leyes formales de la producción benjaminiana. Esta ley formal no adquiere validez por sí misma —como una idea hipostasiada—, sino que es la manera como quiere ser captado el contenido singular. La mímesis de Benjamin con la cosa que ha de ser descifrada llega hasta tal extremo, que la forma en que se presenta lo que es conocido no pone de ningún modo ante los ojos lo descifrado por el conocimiento, sino aquello mismo que tiene de enigmático — como si lo inefable, la figura, perdiera precisamente a través de su desciframiento lo que quiere ser captado en ella, si es que ha de ser conocida justo como lo que no sería en absoluto en caso de ser meramente conocida[2]. En el esfuerzo constante de reproducir el objeto del conocimiento por medio del lenguaje y del concepto no domina en primer lugar el análisis fragmentador, la captación que cree poseer la cosa en su forma disecada, sino la espera mimética, la paciencia inactiva que persevera ante la cosa hasta que ésta, sin querer, se entrega a los que la observan de modo aparentemente desinteresado como a sus iguales. De esta manera está entonces configurada. Como un trozo de paisaje en el que se ha colocado una cámara fotográfica tras de la cual, lejos y por largo rato, desaparece el operador, así se introduce la cosa a través del ojo inanimado, ampliamente abierto y sin parpadeo —con el que se corresponde la penetrante mirada de basilisco del lado de la cosa— en la *camera obscura* que entrega por fin el objeto al estudio abandonado a él. Y el lenguaje que articula lo estudiado se parece a la cera sobre la que el objeto imprimió el sello de su esencia auténtica hasta en sus más finas ramificaciones.

Pero esto no sólo es suficiente para ese conocimiento, es más de lo que puede esperar en absoluto en cuanto conocimiento. Allí donde la esencia se le entrega en su entera manifestación externa desplegada, es hurtado al análisis el núcleo que persigue con el descuartizamiento del caparazón. De manera semejante a la delicada empiria de Goethe, la empiria bejaminiana no busca la idea detrás de la forma, sino en ella, y para ambos la captación precisa ya es conocer, porque cualquier abordaje más brusco que el *tangere* que da nombre al tacto es lo que hace fracasar

---

[2] Con las cosas de la segunda naturaleza tiene un trato tan demoníaco-ambiguo como con las cosas de la primera naturaleza, la naturaleza mítica. Del mismo modo que éstas se sustraen al primer intento de conocerlas y sólo en la figura transformada permanecen reconocibles para el dialéctico —el único entre los que conocen que puede hacerse con la esencia dañada de la primera y la segunda naturaleza—, así desaparece de la tierra el demonio Rumpelstilzchen en el momento en que es identificado por su nombre, para unirse de nuevo con las fuerzas del subsuelo que nuevamente vuelven a liberarlo en nuevas e inagotables figuras. La abundancia ilimitada de los cuentos da testimonio de la esencia proteica de la primera naturaleza, del mismo modo que la esencia fetichista y engañosa de la segunda testimonia la conceptualización sin descanso de los sistemas científicos, de los que cada uno de ellos se convierte en bufón del otro.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

al conocimiento alcanzado mediante el conocer. Aunque ciertamente Benjamin ha ampliado su ámbito. Si la mirada de la empiria de Goethe se dirigía a las formaciones del impulso orgánico, la mirada de Benjamin estaba fascinada por las del impulso artístico —en su más amplio sentido, según Vico. Al decir que Benjamin era capaz de contemplar lo histórico como naturaleza[3], Adorno dio en el clavo de lo característico tanto de esa mirada como de sus objetos: las manifestaciones de las fuerzas y leyes que desde la ilustración se aprendió a descifrar como aquellas que operan de manera específicamente histórica. Así como la física especulativa capta la naturaleza creadora en las naturalezas creadas, del mismo modo —protegiendo el conocimiento histórico frente a la afinidad que pronto manifestó con el positivismo fisicalista— Benjamin capta la *historia faciens* en los *facta*, en las particularizaciones de la segunda naturaleza, en cuya esculpida fisionomía él descifraba el impulso subterráneo —en cuanto impulso mesiánico. En su inmersión material se equilibran la intención especulativa y la materialista de manera particular, sin que él lo fundamentara de modo acabado, y de manera genuina y extraña, volcado sobre las cosas y "como si la convención no tuviese ningún poder sobre él"[4], logró llegar por caminos propios hasta una fisionomía dialéctica semejante a la que Marx había desarrollado en relación con la economía de la sociedad. A lo largo de un siglo se corresponden —de manera heurística— «la forma social elemental de la mercancía» de Marx, cuyo examen insistente de cada de detalle pone al descubierto las tendencias y formas del universo capitalista involucradas en ella como en un nudo gordiano, y aquella «célula» benjaminiana que, observada penetrantemente, compensa el resto de la realidad. Así como el materialista histórico clásico lee en los signos de descomposición del gigante organismo del capital la inevitabilidad de la revolución, del mismo modo el teórico de la inmersión material en la grietas de la construcción monumental de la profanidad lee la aproximación apenas perceptible del tiempo mesiánico[5]. Lo imperceptible: al no aceptar de la tradición la doctrina del materialismo dialéctico como instrumento acabado de conocimiento, Benjamin se preservó frente a la herencia que lo transmitía en la forma depravada de un automatismo histórico-económico, y previamente ya estaba inmunizado frente al

[3] Cfr. Theodor W. ADORNO, "Charakteristik Walter Benjamins", en *Prismen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1955, págs. 288s. —El sutil despliegue reconstructivo de esa idea fundamental del filosofar benjaminiano ha sido realizado por la importante monografía de Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965.

[4] Th. W. ADORNO, *Prismen*, pág. 283.

[5] Quien asevera que el marxismo es criptoteología sólo acierta a expresar algo verdadero, si no oculta que la teología es un criptomaterialismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

progresismo dialéctico de Hegel, que, liberado de metafísica, pero de modo más crudo, había resucitado en la creencia burguesa en el progreso[6]. El hecho de que la inmersión material en la segunda naturaleza, la "inspiración materialista", como Benjamin denominó una vez al conocimiento que puede esperar ser realmente conocimiento[7], pudiera en un determinado momento histórico hacerse valer, favorece al materialismo histórico, pues aquella gran doctrina del desenmascaramiento de la historia real que ideológicamente se desconoce a sí misma, o bien había degenerado ella misma en ideología o bien había hecho sitio al pensamiento instrumental o bien, para no tener que retroceder ante él completamente, se había mezclado con él. Con la interrupción en medio de la dinámica, en medio del movimiento del pensamiento, que la teoría no imita para no perder el pensamiento en el movimiento, se pone de manifiesto que ella no debe dejarse transportar sobre alas dialécticas por encima de los abismos que todavía siguen abriéndose en los paisajes históricos de la modernidad. Y si Benjamin subraya en su imagen el contorno de lo discontinuo y desmiente la tersura uniforme de las continuidades, entonces conserva la herencia de las intenciones conectadas con el marxismo genuino, herencia que le tocó en suerte de manera implícita a través del contacto con fuerza histórica que la impulsaba, antes de que por fin la hiciera suya conscientemente de modo mejor que aquellos que la veían salvaguardada en el sistema de un proceso histórico que tiene lugar siguiendo leyes inflexibles. Es precisamente su nominalismo especulativo lo que le salva de perder las intenciones materialistas entregándolas a un materialismo ontológico en el que resucita el viejo realismo bajo el dictado de una regularidad inviolable de la materia.

"Intento orientar la dirección de mi pensamiento hacia aquellos objetos en los que, en cada caso, aparece la verdad de manera más comprimida"[8]. Con estas palabras caracteriza Benjamin la persistencia reconocedora de la segunda naturaleza en los *concreta*, y precisamente porque el instinto de su pensamiento le condujo hacia las materias, hacia la ramificación de su fisionomía, y no hacia las "ideas eternas" y

---

[6] Cfr. Max HORKHEIMER, "Die gegenwärtige Lage der Sozilphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Antrittvorlesung", Universidad de Frankfurt a.M., 1931, pág. 5.

[7] GS II, pág. 297. Las obras de Walter Benjamin se citan como "GS" indicando el tomo y la página de la edición de los *Gesammelte Schriften*, ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem, 7 vols. y supl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972-1989 (*Nota del traductor*).

[8] Walter BENJAMIN, *Briefe*, ed. por G. Scholem y Th. W. Adorno, Vol. 2, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1966, pág. 523.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

los "valores atemporales"[9], pudo considerar que estaba acreditado que él era un materialista histórico sin para ello necesitar de un bautismo ideológico que le confirmara que lo era. "Para apartarme temprana y claramente de la atroz esterilidad" de la "maquinaria oficial e inoficial" de la ciencia, "no fueron necesarias las líneas de pensamiento marxistas —que más bien sólo llegué a conocer mucho más tarde—, sino que se lo debo a la fundamental orientación metafísica de mi investigación"[10].

Por eso tampoco necesitó del credo del que se habría hecho culpable según el parecer de los amigos que le advertían al respecto temiendo que traicionara lo más hondo de sí[11], y lo mismo puede decirse respecto al partido político que le podría haber impuesto aquella lealtad que es consecuencia de toda confesión explícita, sin que llegara sin embargo a excluir que la marcha de las cosas pudiera en algún momento empujarle a ella[12]. Esta marcha era para él un torrente al que a veces no es posible oponerse, tanto menos cuando empieza a tomar forma en Alemania el fascismo y la desposesión enseña a muchos que la clase de la que procedían no los salvaría, especialmente si desertaban de ella. Las circunstancias le obligaron a ver que quien es desposeído de los recursos y es excluido de la disposición sobre los medios de producción intelectuales —y esto es lo que significa aquí la decisión en la cuestión vital del literato que es incapaz de hacer de la literatura un puro oficio—, sólo puede esperar alcanzar el derecho de una existencia humanamente digna y de una producción intelectual no corrompida del lado de todos los que son separados de los medios de producción[13]. Como los grandes emigrantes del último siglo, expulsados sin contemplaciones de la existencia que querían ayudar a transformar, se sumergió precisamente en esa existencia reconociéndose bajo los mismos indecibles sacrificios. Y si buscáramos un ulterior sello —quizás el más incorruptible— que corroborase la validez de su conocimiento, entonces habría que localizarlo en la opresión de las condiciones mismas que marcaban de modo indeleble ese conocimiento —marcaban en un doble sentido del proceso, esto es, que la marca y lo marcante se revelan en la imagen impresa, tienen que dejar que su propia escritura se interprete. Que una producción como la de Benjamin —y de los grandes emigran-

[9] *Idem.*
[10] *Idem.* — Para comprender la especificidad del "materialismo histórico" de Benjamin, cf. el clarificador estudio de Tiedemann en su "Epílogo" a W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker mi Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, pág. 165ss.
[11] Cfr. por ej. W. BENJAMIN, *Briefe*, pág. 525ss.
[12] Cfr. W. BENJAMIN, *Briefe*, Vol. 1, pág. 425.
[13] Cfr. sobre todo la carta de 6 de mayo de 1934, W. BENJAMIN, *Briefe*, Vol. 2, págs. 603ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tes *de este* siglo— se volviera tanto más auténtica, tanto más sutil, cuando más mendaz, cuanto más obstinado, era el orden al que fue arrancada, esto permanecerá incompresible para todo intelectual para el que las condiciones fueron más favorables —por no hablar de los intelectuales conformistas—.

2

Así escribió las concentradas piezas de la *Infancia en Berlín*, cuando la disminución de sus recursos por debajo del límite que le hubiese permitido seguir viviendo en Alemania le forzó a la pobre soledad ibicenca, antes de que, tras una precaria estancia en la Alemania ya fascista, la intercambiara por la desoladora emigración parisina. Los fragmentos no evocan la infancia como si fuera el paraíso perdido, lo que hubiera sido comprensible: desterrando toda visión fantasmagórica del recuerdo transfigurado, sacan de ese recuerdo precisamente aquello que en el tiempo pasado apunta ya hacia el tiempo que se avecina. Con la fuerza que sólo otorga la rememoración, sacan a la luz la peculiar imbricación de las figuras históricas — muestran cómo la anticipación del futuro va devorando el tiempo actual, que nunca es vivido propiamente como tal, y de qué manera esa anticipación es corrompida justo por las coacciones de la actualidad —de la historia misma sedimentada—, de las que quiere escaparse la anticipación de lo otro, de lo nuevo, de la "utopía del día sin nubes"[14]. Hace mucho que ya éramos lo que ahora somos de manera acabada y en la presencia que fue, que siempre se tiene injustamente a sí misma por la vida que bulle espumeante[15] en el presente, ya estaba aquel futuro condensado que

[14] Th. W. ADORNO, *Charakteristik Walter Benjamins*, pág. 285.

[15] El *topos* del espumar delata la vida como aquello que precisamente no debe ser, como la espuma sobre la bebida que el bebedor quita de un soplo. La espuma pertenece a la familia de los velos que cubren lo que ocultan, y no tanto lo esconden cuanto más bien lo estilizan. La ciencia benjaminiana poseía en esas estilizaciones uno de sus objetos originales. Ellas —paradigmática era para él el aura— le revelaban que la esencia no es captada en el accidente, sin que por ello, sin embargo, fuese comprendida la contraposición entre ambos. De esta manera en la cultura siempre es posible oponerse a lo que tiene de falsa apariencia apelando a lo auténtico, a la esencia, porque aquel que lo hace no se percata *de lo esencial*, que en la cultura es apariencia. Y así ocurre que apelar a la esencia se convierte en un eslabón más de la cadena de las figuras de falsa apariencia combatidas o que nada se muestra más ornamental que lo nuclear, la vida o aquella juventud que el *Jugendstil* (modernismo) todavía por última vez —entre tanto de nuevo, pero ciertamente con otro nombre— convirtiera solemnemente en la sustancia. Que todo esto no es la supuesta substancia, pero si la substancia de la cultura burguesa en el sentido de su esencia *denunciada* —de su monstruosidad (*Unwesen*)— lo pusieron ante los ojos, en la amplia línea de la crítica del engaño fetichista, las incomparables caracterizaciones de los fenómenos del aura, del ornamento y de la fachada, tal como Benjamin acertó a identificar en la paradójica *inmersión en lo externo*. La ciencia del espíritu se sumerge en la profun-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sólo era un poco más de la historia que se despliega como las hojas de un libro: lo siempre igual bajo el siempre exiguo velo de la modernidad.

Lo enigmático de los textos —que articulan la rememoración, no el recuerdo— es lo enigmático de la experiencia del tiempo, el pisar sin moverse del sitio que se asemeja al sueño y que confunde el trasiego de los escenarios con la progresión, esto es, con una esencia irreversible propia del tiempo. De esa manera estos textos evitan toda apariencia de progresión dinámica por medio del estilo —anulando el «estilo», el apaño de la cosa siguiendo modelos externos a ella[16]. Se dejan dictar por la cosa el *ductus* de la articulación, por la cosa tal como ésta se mueve bajo la mirada fijamente concentrada. Y cuando articulan un continuo temporal —esto es lo que establece el paradigma de la profesión literaria benjaminiana—, entonces lo ofrecen como *espacio* temporal. En la profesión literaria —junto a la firme docilidad[17]— predominan figuras de pensamiento y estilo tal como se experimentan en

didad, que Benjamin le muestra en la superficie.

[16] Precisamente en esto consiste la fuerza iluminadora de la expresión benjaminiana, el preciso contorno de sus acuñaciones, que lo señalan justamente como uno de los grandes estilistas de la época. Un estilista importante es aquel que se obliga a reestructurar los modelos lingüísticos convencionales junto con los esquemas categoriales de organización según los aspectos que la penetración cognitiva auténtica arranca a la cosa, sin violentar en ello, a pesar de todo, el lenguaje. Todo auténtico progreso conserva la auténtica tradición, también la lingüística. El gran estilista no sustituye el lenguaje (que está garantizado para él en aquellos que realmente lo dominan) por un sistema de relaciones buscadas de la manera que sea, sino que imprime en los viejos nombres y esquemas los significados ocultos y hace saltar del continuo de sentido los elementos verdaderamente significativos en virtud de una experiencia histórica, experiencia que precisamente la apariencia lingüística más sublime elimina con bastante frecuencia. De este modo, cuando se pone a arcaizar —y no solo ironizando— puede ser progresista, más progresista que todos los nuevos muñidores del lenguaje juntos, como es el caso de Benjamin, que cuando parece estar sólo imitando el *ductus* de los estilistas clásicos, a pesar de ello no sucumbe en ningún lugar al pastiche. Pues de modo análogo a la inmersión material en el detalle, la imitación se apropia simultáneamente la fuerza para captar en el *ductus* seguido meticulosamente aquellos lugares en los se tomó la decisión sobre cómo darle continuidad y, a partir de esa percepción, darle imperceptiblemente una orientación que no habría sido capaz de seguir el *ductus* imitado, compelido como está por su propia ley estilística. Sin embargo, la falta de notoriedad se manifiesta, en general de manera extremadamente notoria, como un estilo cualitativamente diferente. Cómo ha de ser en el médium de un lenguaje más elevado y enfáticamente concebido, del que sólo es posible sentirse completamente seguro al expresarse, lo evidencian las meditaciones profundas y esotéricas que Bejamin dedicó al lenguaje a lo largo de su vida.

[17] Se trata de la figura que obliga a demorarse detrás de cada frase, para que toda su riqueza de sentido pueda ser trasladada a la comprensión de cada frase siguiente. Por lo menos desde Flaubert —y en éste calculado de la manera más consciente— el *appercetive shock* se ha vuelto inseparable del leer: la irritante expectativa del lector de pasar sin solución de continuidad a la siguiente frase, mientras que el escritor introduce abismos entre las frases que obligan a su lector a sacar de lo escrito todo el instrumental, no sólo para superar el hondo vacío de todo lo no escrito, sino sobre todo para poder llenarlo. Proust alabó esta activación del lector como un importante logro estético (*Apropos du style de Flaubert. Journées de lecture,* trad. alemana Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1963, pág. 85). Esa activación confiere al lector dignidad de sujeto, mientras que el estilo dinámico lo arrastra sin considera-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

imágenes como la de unas olas que se propagan lenta e incesantemente, la de los anillos que año a año imperceptiblemente ensanchan un árbol, la de las capas que se superponen unas sobre otras, la de una catarata silenciosamente estruendosa en la que el fluir parece como inmovilizado, o en la imagen de los remolinos en el agua, en los que ella se absorbe a sí misma, aspira toda su masa externa hacia el interior, para inmediatamente sacarla hacia fuera y poder seguir manteniendo la figura del remolino. Su producción literaria articula la detención espacial del tiempo y no se muestra complaciente en ninguna parte con la apariencia temporal misma, que con la progresión lineal engaña sobre esa detención.

Así es como el pensamiento benjaminiano capta la serie de hechos como estados desgajados del ser y la cadena de sucesos en la figura de las ruinas que ellos dejaron atrás y que manifiestan lo que son esos sucesos de manera más fiable que lo ostentoso que avanza a saltos por encima del plan de la historia. Él reduce el caudal de la existencia, el espectáculo temporal, a su base auténtica, al núcleo de fuerza oculto que se parece al átomo invisible de la nueva física en el que está oculta la explosividad de todo el mundo visible o de la hélice de la nueva biología que concentra en sí, en un espacio extremadamente compacto, todas las generaciones venideras. De tal manera es como el pensamiento benjaminiano retrocede cuando avanza. Se sumerge en un punto de vista sin "defenderlo": no excava el lugar que promete un aplazamiento. Tal como el pintor chino desaparece en la propia imagen, así ha de retirarse la subjetividad tras la cosa. Y lo mismo que el melancólico medita sobre la calavera, así es como el pensamiento bejaminiano se pone a incubar sobre el *factum* en el que se han contraído el *facere* y el *fieri*, como si lo hiciera sobre alegorías esculpidas en piedra. Y a la inversa, en la alegoría —la olvidada alegoría barroca que esconde ante sí mismo el expansivo espíritu burgués como su propio enigma— ha sido absorbido el entrelazamiento del tiempo y el espacio, la historia y la eternidad, la civilización y el mito mismo. El tiempo que fluye es atrapado en su huida echándole mano con energía, es asido por sus velas ondeantes y obligado a confesar que es el espacio que pretendía engañar sobre sí mismo —es decir, sobre la dureza discontinúa de lo material, sobre el bronco enfrentamiento irreconciliable, que no puede ser reconciliado sobrevolándolo, que no puede ser absorbido por el fluir del tiempo ni homogeneizado en él, sino que únicamente puede apreciarse en fatigosa escalada, a través de profundos vacíos y de abismo en

ción alguna como un vendaval, lo deja sin aliento y al final lo hace insensible frente a cualquier cualidad estética.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

abismo. La pomposa y autocrática esencia del tiempo encoge ante la mirada escrutadora del sujeto, mirada que trae a ese sujeto el tiempo como orden intrincado del espacio —es decir, de la constelación enigmática de las discontinuidades que, tanto en una desmesurada distancia como en la más sofocante cercanía, son unidas unas con otras siguiendo líneas de dislocación y de desplazamiento. Es posible que se lea en ese escabroso continuo aquello que siempre descubre la mirada que se mantiene firme frente él: ella no va a atisbar en él la huella de un progreso en sentido enfático. El hecho de que se *busque* ahí esa huella se debe a otra fuerza diferente a la energía profana, y en caso de ser *encontrada*, entonces se acompaña de una esperanza de confundirse con un cumplimiento que sería de dimensiones diferentes. En la esperanza que existe en el mundo se encuentra siempre algo que no es *de* este mundo. Eso indescriptiblemente insignificante es precisamente lo externo oculto: aquello que ha desparecido en el clamor de toda teleología y es ocultado en el compás del progreso[18]. El orden profano es de esta manera un incógnito del orden mesiánico: «Lo profano… en absoluto una categoría del Reino, pero sí una… de su aproximarse del modo más silencioso»[19]. El efecto impensable del Reino sobre el continuo teleológico de la profanidad consiste en que ésta, en su querer separarse de aquel, lo atrae. Y todo lo que en el continuo profano se opone a éste —la voluminosidad y el poder de las materias, las catástrofes, en tanto que hacen saltar por los aires el continuo de la historia, las intermitencias revolucionarias junto con las quiebras y los espacios vacíos del progreso—, son índices de aquel efecto, cuando no ya el boquete apocalíptico mismo que dejó en el inmenso cuerpo de la creación, cuyo final ya acontecido desde su más temprano inicio —la caducidad establecida con él— deja vagar una y otra vez la luz esparcida del día eterno.

[18] Esto no impide al progreso utilizar sin descanso para su propia autoalabanza los nombres más santos —Dios, Reino mesiánico, paz—, nombres que Benjamin estaba convencido de usar de manera tanto más innegociable en su pensamiento, cuanto más directamente los citaba sin rebajarlos por algún uso teológico corriente. Esa forma de citar se enfrenta siempre al pensamiento profano —y teológico profanizado— de modo tan tajante como, según una de sus teorías más arriesgadas, en general la profanidad, el bloque de lo eternamente caduco, se enfrenta a la imposibilidad de pensar el Reino de Dios. Entre ellos no hay «mediación» alguna —una categoría que, de manera semejante a como lo encontramos en el Schelling de la filosofía de las edades del mundo, únicamente tiene su sentido en el *saeculum* materialista—, aunque ciertamente sí una «relación» (*Theologisch-politisches Fragment*, GS II, pág. 203) — una expresión que precisamente en lo desolado de la *imposibilidad de mediación* quiere indicar lo falso del consuelo, que "mediando lo absoluto hacia el interior" de lo profano, como lo expresó el cristiano anticristiano Kierkegaard, desea prestar a lo profano la dignidad que está reservada a la idea de un reino mesiánico.
[19] GS II, pág. 204.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Si la inmersión material parece perderse en lo marginal, expulsado y nocturno; si persevera en las contingencias y si las quiebras ejercen mayor atracción sobre ella[20] que las lisas continuidades engañosas; si lee sin cesar la cronología como la topografía fisurada que es en realidad, entonces hace todo esto por mor de los signos que en las contingencias apuntan a necesidades más profundas que aquellas según las cuales el orden cegado frente sí mismo las estiliza[21]. Tiene que mirar fijamente a la intrincada figura para que lo figurado no se le escape bajo la mirada, e inmoviliza la superficie ornamental, como el vertido del plomo caliente en la caída silbante en el agua, superficie ornamental en la que la corriente flotante se deja atrás a sí misma. En las estructuras y capas, en los fragmentos cíclicos de las épocas que yacen arrojados unos contra otros, en todo el ser formado a sacudidas se le hace presente la génesis misma y con ella lo malogrado que hay en esa génesis. La creación —el místico *alter deus*— una vez abandonada a sí misma, sigue siendo en cada momento una creación malograda. Al coagularse el devenir en el ser, la génesis sigue arruinándose a sí misma, sacrifica el στάσις que, en cuanto δύναμις, no puede ser. De esa manera es el negativo del descanso eterno que no encuentra; renuncia al fundamento en el que se puede estampar el inimaginable positivo con trazos sólo difícilmente descifrables.

3

Resulta inútil pretender separar de principio en los textos benjaminianos lo subjetivo de lo objetivo. De manera semejante a como ocurren en la monadología lo uno está siempre representado por lo otro. Tanto por el sujeto como por el objeto,

---

[20] Es la —literal— atracción del horror que se abre bajo el suelo que desgarra la catástrofe, —la fuerza que el mito simbolizó de manera ambigua en la mirada de la medusa, la fuerza petrificadora de lo espantoso, que no libera el espanto. Con esa fuerza el orden mítico quiere imprimir su sello mítico al orden profano que intenta escapar a él, pero que no es más que el mito con lo ojos cerrados ante el propio horror. Sin embargo, aquel que con una mirada abierta, como el que es simbolizado por el *Angelus Novus*, en permanente retroceder se zafa de lo espantoso, a ese le crece en la misma y continua medida la fuerza por la que ahora *él* posee una capacidad sobre lo mítico —como sobre la profanidad—: la fuerza que le permite reconocer el orden profano como el escenario en el que aquello que ocurre, o bien es reconquistado para el mito de manera catastrófica en el horror renovado incesantemente, o bien todavía está por conquistar para el Reino mesiánico en el final apocalíptico.

[21] Necesidades como las que el mito clausuró y oscureció en nombre del destino y la fatalidad, y como las que la *ratio* confió poder clarificar instalándolas bajo el ilustrado nombre del principio o de la causalidad de la progresión mecánica y orgánica, aunque sólo diluyó así la noche telúrica en el gris universalmente extendido del día laborable (All-tag).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Benjamin —un hereje de la ciencia y de la teoría del conocimiento, como lo eran los místicos de la teología— no se doblegó ante el dogma de la separación sujeto-objeto. De tal manera que la psicología no es para él el dominio de lo interior —no es en absoluto un dominio, sino una topografía gestual objetiva, la doctrina de la expresión cristalizada de la objetividad en la reacción subjetiva, que a su vez no es en primer lugar afirmación espontánea contra lo objetivo, sino su creación en la asimilación mimética. Para la reflexión lo decisivo son las líneas divisorias en las que lo objetivo no tanto da un vuelco en lo subjetivo, cuanto que ahí cada uno está contenido en el otro: los contornos cósicos de la persona y los eléctricamente activos de la cosa. Esas líneas no son un escueto trazo abstracto, tienen una amplia dimensión, la de la tierra de nadie entre el no-yo y el yo. Esto es lo que convierte su exploración en una fisionomía, es decir, en una lectura de la huellas que deja el no-yo en el yo[22] y el yo en el no-yo —del mismo modo que los rasgos en el rostro de un ser humano y los contornos de su calavera, por ejemplo, siempre contienen también su carácter y las fuerzas de física natural y social que le han dado forma y, a la vez, muestran el carácter como aquello que se ha reificado en el sujeto y en esas fuerzas lo propio del sujeto, la elasticidad. Quien no haya tomado nota de la dimensión fisionómica en los textos de Benjamin, quedará desamparado ante ellos como ante alguien que habla un idioma extranjero, que si bien está hablando, sin embargo no lo hace para el que no domina esa lengua.

Por eso ha de extrañarle que el fragmento —paradigmático— de la *Infancia en Berlín*, que Benjamin, de manera verdaderamente burlona, tituló *Logias*[23] y que el lector ingenuamente se apresta a considerar un excurso sobre una especificidad arquitectónica, más bien contenga "el *retrato más exacto* que me está permitido hacer *de mí mismo*"[24], es decir, no la caracterización de una cosa llamada logia, sino de una persona, y de nuevo no de una cualquiera, sino de la propia. El lector se encuentra frente a un doble *quid por quo*, esto es, frente a uno por el cual la caracterización de la cosa representa el retrato de la persona y frente a otro por el cual el retrato representa la biografía. Pues el retrato es aquí, en el sentido peculiar de

[22] Y ciertamente tanto en el plano vertical, en la penetración intrasubjetiva de lo arcaico-inconsciente y de la conciencia civilizatoria, como asimismo en el plano horizontal de la interdependencia subjetivo-objetiva. Esto coloca a la fisionomía benjaminiana junto a la hermenéutica psicoanalítica y la materialista y la separa de la hermenéutica de las ciencias del espíritu y de la subjetivo-historizante.
[23] GS IV, págs. 294-296; cfr. la *Fassung letzter Hand* GS VII, págs. 386-388.
[24] W. BENJAMIN, *Briefe*, Vol. 2, pág. 589. — Benjamin barajó por ello la posibilidad de colocarlo al comienzo del libro; cfr. W. BENJAMIN, *Briefe*, pág. 591.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Benjamin, biografía abreviada, es decir, una biografía que no adquiere su máxima precisión del hecho de desplegar la evolución de la persona en el tiempo, sino que, concentrada en un punto, la concibe como la madeja que no puede ser desenredada en un esquema organológico. "Absorber cien lugares a partir de un sitio"[25] y determinar su configuración o, por el contrario, engarzar los lugares al cordón de la progresión lineal y forjar la cadena de la "evolución": en esto consiste la diferencia entre fisionomía y teleología esquematizadora. Ahora bien el concepto de retrato lleva adherido un sentido metafórico que, en sentido estricto, la intención fisionómica debería rechazar. Y de hecho lo rechaza. La metáfora del autorretrato, que ciertamente el escritor no *pinta*, sería realmente una metáfora si no se hubiese rendido cuentas a sí mismo sobre el carácter tipográfico de la imagen, y no tanto porque pinte con palabras. El μεταβασις εις αλλο γενος literario —es decir, la traslación a la imagen— impreciso en virtud de un simbolismo universal, muestra su contorno preciso, la diferencia de los géneros y su penetración, sólo si el entrelazamiento mismo de concepto e imagen se vuelve diáfano. Dicho entrelazamiento radica en el carácter de cosa que posee el concepto, esto es, en el estar contenida la cosa en el nombre, lo mismo que en el carácter conceptual de la cosa, esto es, en que el nombre está contenido en la cosa, en definitiva en el ser figurativo de lo concreto —esto es, en que los *naturata* mismos son una especie de signos, signos de escritura que escribió la naturaleza creadora y que el fisionomista intenta descifrar. El pensamiento los copia y el lenguaje que obedece cuidadosamente a ese pensamiento figurativo es él mismo *la imagen*-pensamiento (*Denkbild*). La imagen-pensamiento, en cuanto lenguaje, es sólo un ejemplo de lenguaje; otro ejemplo es la alegoría y otro más los gestos y la mímica; ese lenguaje —en cuanto *langue*, en cuanto *écriture*— es el de los trazos y líneas, en el que la expresión sigue a lo que ha de ser expresado a la manera que lo hacen los gestos, que delinean —pincelan y escriben al mismo tiempo— lo que tienen que expresar en el material de su expresión, que por su parte se expresa en la expresión —actuar y padecer inmemorial, padecer y actuar de la mímesis. El pensamiento es su forma sublimada; el lenguaje de las palabras y los conceptos es la solidificación en esa sublimación; ésta misma el apremio de las materias miméticas hacia el nombre, hacia aquello que el *alter deus* —el hombre histórico— encuentra ahí y ha de articular, donde *deus* lo interpela al crear[26]. Persiguiendo en la inmersión material las lineaturas de los *concreta*, la fisio-

[25] GS VI, pág. 607.
[26] Dios dice el nombre —por supuesto en la forma más elevada, en la forma creadora de la «palabra»

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

nomía persigue aquello que estos quieren manifestar de sí mismos; y captando lo percibido en la imagen-pensamiento, reproduciendo el nombre por medio del lenguaje —esto es, en el lenguaje de las palabras y los conceptos—, le devuelve al *concretum* mismo lo suyo, a diferencia del lenguaje que no se mide por el nombre, que quitándoselo desfigura o destruye la cosa e incluso la despoja de la posibilidad de ser captada conceptualmente en el nombre de lo desfigurado[27] y restablecido. El lenguaje sólo posee su fuerza en ellos y en esos nombres, en los conceptos que captan la cosa y no su amaño —esto es, en los signos del estado pleno y de la ruptura con él[28]. Una fuerza tal como la testimonian la dignidad y la pregnancia del lenguaje benjaminiano.

(«En Dios la palabra es creadora porque él es palabra»; GS II, pág. 148). ¿Pero qué o quién dice el nombre Dios? Que Dios sea el Innombrable, sólo desplaza la dificultad, que no desaparece tampoco con suprimir el nombre Dios cada vez que ha de decirse «Dios», pues ese nombre es pensado, puesto, cuando uno se decide a no ponerlo. Justo cuando no está ahí, lo está precisamente de manera enfática. Esto es en sentido literal la negación *determinada*, y el nombre de Dios en cuanto tal no es más que la esencia de todos los nombres: la sustancia en tanto que absoluta. Pero concebirla de otra manera a como obliga el conjunto del recorrido de la filosofía, esto es, de modo idealista, es el problema cuya solución empiezan a vislumbrar esfuerzos como los del materialismo histórico o de la mística herética o en general cualquier fisionomía especulativa. Por lo menos permiten captar el problema, esto es, que Dios es un nombre; lo que significa la pregunta: *¿qué* otorga ese nombre *a quién*? El auténtico esfuerzo interior de la especulación benjaminiana parece ser el intento de encontrar una respeta a esa pregunta. Podría esbozarse de modo tentativo de la siguiente manera: lo existente inmemorial, la materia mimética, se otorga a sí misma el nombre Dios por medio del lenguaje de los hombres, en el que Dios es el nombre por antonomasia, lenguaje que es lo diferenciado de la materia mimética en unidad dispar con ella. La distinción es la historia, la brecha entre substancia, materia —lo innominado que aspira al nombre— y Dios —el nombre que emergió en el espíritu del hombre y en su lenguaje, lenguaje que lo vuelve a borrar—, una brecha que busca cerrarse en el ser divinizado, en lo divino existente, la utopía del Reino. Aunque ciertamente Bejamin no era Bloch. Es más bien el Kierkegaard entre los materialistas especulativos que insiste en las quiebras y discontinuidades, en la paradoja más íntima del *corpus* mimético universal, al que los hegelianos de entre esos materialistas otorgan continuidad teológica. De Kierkegaard lo separa en cambio una sutil gnosis: Dios se quiere a sí mismo. De ese modo surge de la materia mimética el hombre que no quiere a Dios. Pero éste se separa en el hombre en el *alter deus*, para el que fracasó la creación histórica, y en aquel que testimonia en el hombre la idea mesiánica: una fuerza que promete una creación en cualquier caso diferente de la pueda llegar a ser la creación profana más perfecta. Aquella lo sería tanto física como moralmente. Esa «sustitución del creador» por el *alter deus* «es un acto moral» (Manuscrito 803, Archivo Benjamin, Frankfurt a. M.).

[27] Por ejemplo, en el nombre de la cosificación, de la alienación, del entorno, del infierno. Son nombres porque captan lo "sustancial" de la profanidad —nombres limitativos que expresan con ello de manera positiva la eternidad del final y, de esa manera, de modo negativo, apocalíptico, lo ausente, la apocatástasis; con la esencia negativa (Unwesen), la "completa negatividad", la esencia (Wesen).

[28] Si los nombres limitativos expresan la quiebra con la mesianidad de manera universal, las ideas expresan el posicionamiento quebrantado de la profanidad respeto al Reino. Las ideas en cuanto tales son nombre históricos —nombre como mito, orden jurídico, civilización, nihilismo, modernidad. Ellas se vuelve índices en lo típico-concreto, como en el drama, la tragedia, las alegorías, la cur-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

La captación de la suspensión espacial del tiempo ofrece el fundamento del principio de estilización, que evitando el modelo de articulación dinámica en favor de una articulación tectónica hace justicia de modo directo a aquella captación. En la medida en que la articulación es capaz de extraer lo eidético del concepto lingüístico a la inclinación hacia la síntesis dinámica gramatical —a la marca histórica en el nombre asimismo tendencialmente transhistórico—, es como consigue la química benjaminiana de la palabra el producto sublimado de la «imagen» iluminadora y de contornos precisos —del pensamiento plástico y original, de la "imagen-pensamiento"[29]. Así —y ciertamente sólo así— es como el escritor puede pintar con palabras, puede el texto titulado *Logias* ser un *retrato*.

Lo es en el sentido de una instantánea en la que la luz impacta sobre lo retratado como un flash[30], ilumina los rincones más oscuros, resalta con la misma intensidad los proscenios y los trasfondos —con el efecto desconcertante de que no se sabe si ha de alcanzar a la persona o al entorno, y toma a aquella como una cosa, del mismo modo que toma las cosas como si estuvieran vivas en una forma inquietante. Se busca intencionadamente ese desconcierto. En el sentido de una catarsis aperceptiva, éste debe hacer explícito al lector del retrato así como al contemplador

silería, en hechos y crímenes políticos de gran trascendencia, etc. en toda la riqueza de la facticidad ya configurada, pero no de la ya alterada científicamente, facticidad a la que más bien todavía hay que arrancar incluso el nombre histórico específico que mantiene escondido inconscientemente en ella.

[29] Aquí en el sentido en que George aplica la palabra a Mallarmé, el de una "dialéctica detenida". Esta acuñación benjaminiana articula toda la coacción plástica misma de manera ejemplar, coacción a la que está sometida la rigurosa articulación lingüística en su conjunto, al contrario que en la musical, que parece llamada a denunciar de manera temporal lo espacial, del mismo modo que la articulación lingüística —al menos la del fisionomista— denuncia el tiempo de manera espacial. Las «correspondances» baudelairianas le ponen de manifiesto a Benjamin que junto a la expresión fisionómica es la expresión lírica —quizás la mas tensionada y refleja de todas— la que permite captar el carácter espacial del tiempo, que, en fin, el lenguaje lírico y el esotérico —en Mallarmé y en Valery en la misma medida— ofrecen el verdadero modelo del lenguaje de las palabras —por lo menos de su huella edénica en la época post-adámica—, que si por ella fuera no querría ser sino únicamente nombre.

[30] La luz de flash de la fotografía es la luz apocalíptica técnico-secularizada, tal como ella cae abruptamente de manera chillona sobre el prospecto en las imágenes del manierismo, como el arte moderno del shock le hace irrumpir de manera distorsionante sobre el escenario, para así, proyectando la luz —a lo que ha de seguir la iluminación en el observador—, hacer aparecer la naturaleza invertida (Unnatur) de lo natural. Si las figuras iluminadas están encandiladas, es porque están deslumbradas. Lo artificial de los destellos de luz que penetran en la escena muestra abiertamente, como ocurre en los artistas y en los operadores reflexivos, o de manera oculta, como ocurre en los inconscientes, que esos destellos resplandecen desde un orden diferente al de los que son iluminados: desde aquel que todavía está por hacer, que está por venir, o que, donde ya comenzó técnicamente, está por dominar.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

de una instantánea que una existencia concreta es el soporte de la naturaleza segúnda en la persona y ésta el espacio-tiempo manifestado gestualmente.

Así las "Logias" ofrecen un retrato gestual. Pero gestual no en el sentido de que los gestos lo revelen en las acciones de manera *dramática*. Es topográfico, pero no cinematográfico —sin embargo, no hay una *imagen refleja* del retratado. Ofrece sus gestos —pero no en la *expresión del cuerpo*. Fija de una determinada manera el *carácter empírico mismo*, esto es, la ley de las acciones y experiencias características de un sujeto, pero no esas acciones y experiencias en detalle.

¿Pero de qué modo diferente debe ser captado el carácter empírico más que justamente en esas acciones que lo materializan en el espacio y el tiempo? Esta pregunta es impuesta por el idealismo crítico, a quién debemos el teorema irrenunciable del carácter empírico. Si la respuesta se atiene a él de manera rigurosa, entonces tiene que insistir en la representabilidad de aquella ley —la del *nombre* de la persona que permite descifrar sus acciones— a través de sus manifestaciones: fotografiar la esencia en lugar de los accidentes sería algo absurdo[31]. ¿Sería por ello el fisionomista, que efectivamente ofrece esa fotografía de la esencia, algo así como el idealista venido a menos en la figura del espiritista, esto es, un idealista que está convencido de poder materializar sus inteligencias en cuerpos astrales y retratar las materializaciones?

En lo que el ocultista degeneró en un doble sentido es la *materia*, que el idealista, con motivos, volatilizó convirtiéndola en un principio de individuación, esto es, en una regla subjetiva de *constitución* de la materia. La estupidez espiritista consiste en no ser capaz de hacerse de la sutilidad de aquellos motivos transcendentales, pero el instinto certero en esa estupidez es aquel que percibe que la materia no puede ser hecha desaparecer por ninguna demostración. En la medida en que el espiritista abandona el *nivel*, viene a situarse en el *fundamento*, mientras que el idealista riguroso que mantiene el nivel, en realidad lo pierde. Contemplados ambos a una cierta distancia, las inteligencias autónomas de Kant comienzan a fundirse con los cuerpos astrales de los videntes que él tanto combatió, y la misma distancia permite que se manifieste el reverso —paradójico— de esa paradoja: Kant combatió en los espíritus precisamente la *materialidad* —finalmente el *ser en sí*, que debía desapa-

[31] A saber, absurda digamos de la manera como son absurdas las imágenes surrealistas que muestran el parentesco del surrealista con el alegórico y el fisionomista. Benjamin ha captado perfectamente la afinidad no sólo en sus ingeniosos estudios sobre el surrealismo, sino incluso lo ha manifestado a través del principio de montaje de los más importantes de sus trabajos, de los cuales el más importante debería haber sido la *Obra de los Pasajes*.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

recer completamente en el sujeto. Así es como ese sujeto se vuelve él mismo espectral, se vuelve el "espíritu" en el que la materialidad, diluida en formalidad, queda tan esquemática como la fosforescencia en el espectro. El derecho del espiritista frente al transcendentalista es el derecho positivista y lisamente materialista de la evidencia y la facticidad, en la que insiste supersticiosamente —por lo menos de manera más supersticiosa que quien confía en los hechos—, por lo que ese derecho se convierte en injusticia, aquella que él comete contra el racionalista. Pero si su legitimación es refrendada por la histórica escisión de sujeto y objeto, que no es inventada por el idealista racionalista y cuya lógica le empuja a autoafirmarse de manera absoluta sobre lo irracional y el no-yo, entonces esto modera la injusticia del ocultismo hasta convertirla de nuevo en una justicia, por lo menos hasta el punto en el que el no-yo y la irracionalidad —el fundamento material— se oponen al proceso de racionalización. Los ocultistas son caricaturas materialistas del mismo tipo que las brujas y los demonios eran deformaciones de las afroditas y los sátiros precristianos: pervivencia deformada demoníacamente de la primera naturaleza en la segunda. Por medio de la mística *coindidentiae oppositorum*, esto es, de la coincidencia misma de lo intelectual y lo material, y de la identificación panteísta de *deus* y *natura*, han empezado a corregirse los contornos de la deformación y se han decantado finalmente en el naturalismo especulativo de los panlogistas por la imagen grandiosa de un *pandemonismo* racional, esto es, el del "sistema universal". Todos los gestos anfibólicos de materia y forma, de tormento y quietud, carne y espíritu, ενεργεια y εργον, negación y posición, instinto y sublimación se han convertido en figuras del espíritu, y su apariencia espiritual es la fosforescencia material misma que tienen en ellos como las imágenes de santos tienen el aura —el aura cuya representación necesita de la misma materialidad que pretende superar la representación. El espíritu del idealismo especulativo es apariencia material. El materialista histórico —el auténtico defensor de los derechos incumplidos y desfigurados de la materia— puede por fin, ahora que su deformación demoníaca ha sido recapitulada mística y especulativamente[32], separar esa apariencia de la materia, para así sacar la fuerza para la defensa de sus pretensiones de la fuerza iluminadora de su propia luz: en la claridad de la Ilustración verificada de esta manera, claridad que la sola luz del entendimiento no puede difundir. Si la Ilustración del entendimiento arrastró consigo de manera inevitable, como hace la luz con las palomillas, un tropel de espiritistas que fueron incapaces de compensar su insuficiencia —tan solo

[32] Ernst Bloch es el historiógrafo de ese proceso.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la indicaron hasta hacer de ello la caricatura de una demonología tardía, esto es, de aquel ocultismo que, de modo pseudocientífico, constituye la variopinta sombra inseparable de la ciencia positivista y suministra el agradable adorno de un exotismo y un irracionalismo coloristas en el fondo gris de la era del cientificismo—, de mismo modo el materialista histórico solo necesitó constituirse en fisionomista para encontrar en los caracteres de la primera y segunda naturaleza las máscaras que forman el carácter y al mismo tiempo lo ocultan. El hecho de que la persona sea la máscara a través de la que habla, ha inducido al idealista a separar el carácter de la máscara. El espiritista que intenta rematerializalo solo consigue producir una mueca grotesca de su espectro inteligible. Que no se necesita de ella para testimoniar su *materialización*, como tampoco de la hipostatización del carácter y la persona para testimoniar su *espiritualización*, esto lo demuestra el fisionomista en las caracterizaciones* naturales e históricas, en las criaturas humanas y cósicas mismas, en las que encuentran un equilibrio en cada caso específico la primera y la segunda naturaleza, la materia y el espíritu, en penetración y generación mutuas.

El concepto de caracterización (*Charaktermaske*), tomado de la "historia natural materialista de la economía en sociedad", ofrece la razón constitutiva de una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si es posible captar el carácter empírico mismo. La materialización del carácter empírico —y con ello la condición para su retrato— la hace efectiva la naturaleza segunda, que convierte al carácter mismo —en el sentido opuesto al teorema idealista— en aquella manifestación que su acción todavía tiene que llegar ser. Si se concibe la persona como caracterización, es decir, como punto de intersección de las líneas de fuerza sociales e históricas que se entrelazan para constituir al sujeto, entonces se vuelve comprensible de qué manera las instantáneas de los caracteres históricos reales —lo mismo que las logias— pueden convertirse en el retrato de un hombre —Benjamin mismo—, esto es, en una imagen-pensamiento gracias al lenguaje. En esta imagen se reúnen y entrelazan de tal manera la niñez y la edad adulta que, de modo reconocible, la una penetra en la otra y viceversa. Esto se hace visible en los márgenes de la figuración misma, en las condiciones locales y temporales en las que inevitablemente es colocado el niño; condiciones que imprimen su sello en él como si fuera una matriz que crece con el

* El término empleado es "Charaktermaske", que Marx tomó del lenguaje teatral del siglo XVIII para señalar la alienación de los individuos en el capitalismo, en el que se convierten en portadores de sus rasgos de carácter como si se tratara de una máscara desmontable (*Nota del traductor*).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

niño, incluso es él mismo, y reproduce incesantemente esa figuración *como los recuerdos del adulto que se van superponiendo* —y de ese modo a éste mismo. Dado que el sujeto es de manera insondable la forma como es asimilada la constelación de lo objetivo que le precede, resulta legible en ella y en el modo como ella, en cuanto recordada, penetra en él. La constelación objetiva *recordada* es la auténtica fisionomía histórica, su nombre manifestado por el lenguaje. Y lo descarnadamente fotográfico en ello —la fenomenalidad empírica, los auténticos rasgos singulares de la fisionomía— son los signos en los que el nombre es deletreado.

4

Gracias al aire tanto espacial como histórico del que se alimenta el sentido de la palabra "logia", Benjamin construye el propio retrato: es de esa manera como las *Logias* se convierten en el nombre de su existencia.

Nada ha fortalecido tanto su recuerdo de la niñez, tal como Benjamin lo formula, de manera más "intima", "que la mirada a los patios interiores de cuyas oscuras logias una… fue para mí la cuna en la que la ciudad depositó al nuevo ciudadano"[33]. Ese reforzamiento del recuerdo —producción de la auténtica fuerza vital— es el proceso asimilador mismo, esto es, el contacto mimético entre el objeto y el sujeto, la penetración osmótica a través de la cual el sujeto crece en y por el objeto. Dicha penetración se produce en la "cuna", pero no en una que es la réplica natural del vientre materno, sino en una que es la réplica histórica del mismo: en la logia de piedra. Con ello se alude —con la grandiosa abreviación que no puede conseguir más que el troquel literario auténtico— al nacimiento histórico del sujeto mismo, es decir, al renacimiento en la naturaleza segunda, que es el auténtico nacimiento del ser humano. Benjamin no dedica al nacimiento natural ninguna mención, del mismo modo que todo lo que fortalece la niñez no es buscado aquí en las labores de la familia biológica y de sus sujetos, sino en las cosas y en sus situaciones —no tanto en la casa, cuanto en los patios, no en el interior, sino afuera. La intimidad no es un atributo del sujeto —al estilo por ejemplo del 'encontrarse' (*Befindlichkeit*) pseudoconcreto—, sino que es algo que le sucede, y le sucede a través del objeto nutriente. Los patios mismos son aquella celda ampliada hasta convertirse en espacio, la celda que es la cuna. Y en la dimensión de ese espacio se vuelven virulentos los históricos valores conceptuales de "logia" y "patio". Ellos ponen de manifiesto la alienación del sujeto como lo más propio suyo, su naturaleza histórica como la

[33] GS IV, pág. 294 y GS VII, pág. 386.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

natural para él y la fuerza de quien aquí se retrata como la fuerza de resistencia frente a esa alienación, la fuerza de representarla y de encontrar la expresión para ella[34]. No es la madre la que deposita al niño en la cuna, sino "la ciudad", y lo que es depositado en la cuna es un "ciudadano": de entrada la criatura es definida políticamente. Si tenemos en cuenta que "el ciudadano" está perdido —incluso en el momento en el que todavía está en pleno florecimiento—, entonces toda la imagen se muestra como sorprendente *alegoría del niño expósito*; una alegoría en la que la logia podría representar literalmente aquella *Loggia del Bigallo*, que, construida en la Florencia del Trecento, servía para depositar a los niños expósitos, y en la que los "patios" se parecen a los palacios patricios que rodeaban a esa logia, y de manera completa a los patios ducales del barroco, en cuyos teatros estaban incorporadas las *logias*, pabellones en los que los espectadores se fortalecían con la contemplación del espectáculo que representaba sobre el escenario el *theatrum mundi*. Si Benjamin dice que para él "el aire de los patios... continuó siendo siempre embriagador"[35], entonces la frase sólo permite pensar en los patios traseros de las casas burguesas, en la medida en que "todo" en esos patios se convertía para el niño "en señal", en alusión a aquello que los transformaba por encantamiento en corte principesca y al niño mismo en príncipe[36] que contempla las avenidas delante de la casa como si fueran "provincias remotas"[37] de esa corte. Lo que la frase propiamente hace presente es algo del aire histórico de los patios mismos, de aquellos del barroco de las alegorías, a los que Benjamin arrancaría después su secreto; a aquel aire que ya penetraba en su niñez el aire natural que llenaba los patios traseros. Era el aire "en el que se encuentran las imágenes y alegorías que dominan sobre mi pensamiento como las Cariátides a la altura de las logias sobre los patios del poniente berlinés"[38].

Que las imágenes y alegorías "están en el aire" debe leerse como una frase escatológica: están en el aire como lo están para el quiliasta los cometas y los signos ardientes en el espacio celestial. Y que ellas "dominan mi pensamiento", tal como él dice, caracteriza ese pensamiento lo mismo que esos signos como un pensamien-

---

[34] El sujeto que no soporta todo esto ni tiene capacidad para ello, se encuentra representado por aquellos escritores que, ya sea de manera literaria o teórica, —por ejemplo al estilo del existencialismo cursi, patriotero e hipócrita— hacen creer que la cuna, la célula familiar, el sentimiento maternal y el trato pequeñoburgués con los animales son atributos de la calidez de la vida y quieren calentar los corazones de sus helados lectores.
[35] GS IV, pág. 294 y GS VII, pág. 386.
[36] L.c. Que el niño expósito es un príncipe —la criatura de orden más elevado que se presenta en un orden inferior, de manera anónima— es un viejo tema que nos lleva hasta el expósito Moisés.
[37] GS IV, pág. 295 y GS VII, pág. 237.
[38] GS IV, pág. 294 y GS VII, pág. 386.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

to y unos signos ampliados más allá del horizonte de un sentido subjetivo-cientificista de ellos —esto es, ampliado hasta en el interior del tiempo-espacio histórico-apoaclíptico mismo. Si se concibe que la frase viene a decir que el pensamiento 'se encuentra bajo un lema' o que determinadas imágenes y alegorías[39], como si fueran divisas o algún tipo de 'modelos' amañados, dominan el pensamiento, entonces se yerra su sentido. Lo que se quiere decir no tiene nada que ver con dirigir el pensamiento o la vida por medio de señales ideológicas o de marcas de valor en significación puramente funcionalista —tampoco por medio de una oscura infiltración cósmica, y mucho menos de lo que, sin interpretar, pueda estar a su base en el sentido pan-naturalista—, sino que las imágenes y alegorías se encuentran sobre una vida como lo está la multitud de estrellas sobre la tierra; que esas imágenes y alegorías forman una constelación objetiva con el pensador, lo mismo que las estrellas con la tierra, constelación en cuyo interior el pensamiento se convierte en la tarea de descifrar toda la constelación y con ello el dominio que ejerce secretamente sobre todo aquello de lo que es constelación. El pensamiento no se encuentra bajo los signos como lo estaría la existencia bajo 'valores eternos' o un 'ser supremo', sino como el materialista ilustrado bajo el engaño histórico del fetiche, engaño cuya violencia objetiva intenta vencer por medio de un *dévoilement* crítico y liberador.

La constelación de logia, patio, ciudadano, del aire en cuyo interior se encuentran los signos, es la imagen engañosa de la constitución material y la violencia de aquel engaño del fetiche; no es alucinación vacía de la fantasía subjetiva, sino *apariencia objetiva*: reflejo de lo específicamente histórico mismo, del que es índice ese reflejo. De modo que el carácter de cuna de la logia es índice de que la criatura natural depositada en ella es una criatura política; naturaleza como historia; el niño como expósito; el nacimiento de un individuo singular como nacimiento de un carácter social anónimo; el anonimato es el índice del deseo siempre vivo del sujeto bajo el carácter-máscara burgués, deseo de ser el único, el primero, el príncipe; finalmente el incógnito Harun-al-Rashid[*] de la mónada es el índice de su estado de alienación en medio de una sociedad en la que es desconocida, incomprendida y carece de hogar.

---

[39] La frase "las imágenes y alegorías que dominan sobre mi pensamiento" tiene la forma de un juicio universal y no de uno particular.

[*] Fue el quinto y más famoso califa de la dinastía abasí de Bagdad. Su fama y poderío fueron inmortalizados en *Las mil y una noches*, donde él, su esposa Zobeida y varios de sus cortesanos protagonizan numerosas historias (*Nota del traductor*).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Si buena parte de la literatura que se extravía en todas las direcciones de la auto-alienación permanece ciega en su queja más o menos elocuente sobre ese no ser reconocido y carecer de hogar, por el contrario los pocos fragmentos concentrados de la benjaminiana prenden en esa literatura una luz. No sólo brota conocimiento de esa desolación que se encuentra en el desciframiento cósico de lo humano y de lo personal —también ofrece consuelo; mantiene bajo la ceniza de la alienación el rescoldo de la esperanza. Las logias se encuentran "todavía próximas" al que recuerda, ante todo "por el consuelo", consuelo "que se halla en su inhabitabilidad para quien verdaderamente no llega a estar alojado"[40]. Si bien ese consuelo parece nacido del rencor, el consuelo barato del que sabe que la ciudad se ha vuelto inhabitable y lo acepta, en realidad se trata del consuelo epocal que se originó para toda una generación precisamente a partir de su "gran pobreza". Es la generación que, después de 1918, se encuentra "al raso en un paisaje en el que nada había quedado como antes más que las nubes, y en medio, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y de explosiones, el cuerpo humano, frágil y diminuto"[41]. Para esa generación se convierte en un acicate "comenzar desde el principio, empezar de nuevo; subsistir con menos; *construir* a partir de menos"; "alejarse de la tradicional imagen solemne y noble del hombre, ornamentada con todos los sacrificios del pasado" y volverse hacia "el contemporáneo desnudo", "que, gritando como un recién nacido, yace sobre los sucios pañales de esta época"[42]. "A la puerta se encuentra la crisis económica, tras ella una sombra, la próxima guerra. Retener es hoy cosa de los pocos con poder", "los demás tienen que adaptarse, de nuevo y con menos", para "si es necesario"[43] sobrevivir la cultura: lo mismo que hoy —pero de modo que por una vez conduzca hasta una cultura que lo sea de verdad.

De mismo modo que en la cultura que se hundía era vana toda esperanza y el consuelo engañoso, esto también podía "leerse en las logias", en el vano intento convertido en piedra de preparar el ocio, el descanso y el sabbat y "prolongar la vida familiar hasta el césped". "Nada ensañaba tanto el estado de ese conjunto de cuadrículas situadas una encima de otra como la cantidad de asuntos pesados que cada día dejaba en herencia al siguiente"[44]: las logias y mucho más los balcones y 'nichos' de los artificios residenciales son hoy los ornamentos del 'tiempo libre' en el gigantesco correccional laboral de la sociedad, en el que finalmente el tiempo de

[40] GS IV, pág. 296 y GS VII, pág. 387.
[41] W. Benjamin, "Erfahrung und Armut", en Gs II, pág 214.
[42] W. Benjamin, "Erfahrung und Armut", pág. 215 y pág. 216.
[43] W. Benjamin, "Erfahrung und Armut", pág. 219.
[44] GS IV, pág. 295, en GS VII se ha suprimido todo el pasaje (cfr. pág. 387).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la vida coincide con el tiempo del trabajo —y con el tiempo de recreación al servicio de éste—. En la imagen del infierno laboral —de la existencia condenada al trabajo, aunque las máquinas podrían liberarla de él— han desaparecido los rasgos que testimoniaban en la casa burguesa que el infierno laboral todavía no es universal; que topaba con los límites de un limbo —de la cultura burguesa, que falsamente se tuvo por el paraíso. Lejos de estar liberados, tampoco es que los habitantes del limbo estén condenados: como los burgueses en un reino histórico intermedio, que sin embargo no consiguió transformar su progreso en un paraíso, sino que lo aproximó cada vez más al infierno en el que desaparecen los burgueses, en cantidad creciente, como desposeídos, sin poder, como víctimas culpables e inocentes de la catástrofe secular y condenados por el veredicto de su propia historia.

Ese carácter de limbo concierne de manera angustiante a la alegoría benjaminiana de las logias. La "ley del topos"[45] se cumplió en la uniformidad de la cotidianidad burguesa que los sueños de los moradores y los apoyos exóticos y artísticos de esos sueños —las palmeras cubiertas de polvo, las lámparas sombrías, los bronces y los jarrones chinos— tanto más inmisericordemente hacían emerger. Las antigüedades, en las que los moradores mantenían ausente su conciencia, todavía reverberaban sobre su exterior la apariencia que las hacía mortecinas, mortecinas como los difuntos en ultratumba. "El paso del tiempo mismo" adquiría en las logias "algo de arcaico", y las horas se "amontonaban" en su "retiro". "Nunca pude aguardar aquí" a las horas del día; "ya que eran ellas las que siempre me esperaban a mí. Estaban ahí hacía tiempo, por así decirlo, incluso pasadas de moda, cuando por fin las descubría en ese lugar"[46].

En el tiempo espacialmente coagulado se anuncia la historia como el opresivo bloque de un tiempo pasado ahistórico —el todavía mítico. Pero aquello que es espacial se coloca en la perspectiva —una más fiable que la que el tiempo no espacial finge con la secuencia de las modas. El tiempo coagulado, el opresivo bloque que atrapa, queda él mismo atrapado. Como espacio-tiempo ya no escapa más. Visto desde lejos se vuelve cada vez más pequeño; la perspectiva concede poder sobre él. El morador de las logias lo comprende cuando abandona el contorno de los patios y se mueve sobre la tangente que en la figura de las vías del tranvía roza ese contorno. "Cuando en las tardes sofocantes de verano las miraba desde el apar-

[45] GS IV, pág. 295 y GS VII, pág. 387.

[46] GS IV, pág. 295 y GS VII, pág. 387 (ver las variantes "de esa manera armonizaban con lo que él tenía de arcaico en sí mismo" en vez de "de esa manera adquiría" hasta "algo de arcaico" en IV; "la mañana" en vez de "las horas del días" en IV).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tamento, el verano parecía haberse recluido en ellas y renunciado al paisaje"[47]. La construcción técnica secular se convierte en vehículo para liberar del hechizo opresor al *saeculum* paralizado en tiempo natural y remoto. En la perspectiva posibilitada por la técnica, sobre la pista de huida, el tiempo-espacio tiene que entregar su secreto a la mirada que continuamente deambula por él. Es el secreto del *sepulcro*, de la necrópolis, a la que se han reducido para esa mirada las logias, las casas, los patios y todo el distrito formado por ellos, perdiendo su color. Pero antes de que la visión se pierda en la nada[48], Benjamin la retiene en la alegoría —ahora explícita y que no hay que arrancar previamente al texto—, que, de manera semejante al hacertijo gráfico, oculta en sí misma su propia fisionomía histórica. Sobre esta alegoría, en el centro, está "Berlín —el dios de la ciudad mismo", que domina sin piedad sobre su reino de piedra, de modo "que nada pasajero se afirme junto a él. Bajo su protección, lugar y tiempo se encuentran a sí mismos y el uno al otro. Ambos reposan a sus pies. Pero el niño, que alguna vez formó parte del grupo, mora en su logia, circundado por ese grupo, como en un *mausoleo* que le fue asignado hace mucho tiempo"[49].

El mausoleo es la imagen en la imagen. La logia, que al comienzo del texto es la cuna histórica, es concebida al final como enterramiento, la fortaleza en la que, como un cadáver, vive el rey. De esta manera el nacimiento burgués mismo es descifrado como una muerte fetal —pero, lo mismo que en cada niño, como una muerte con los signos regios de la resurrección. De manera abisal y sin embargo claramente perceptible el pasaje del texto viene a decir que el burgués es el *hombre* que no vive —*homo absconditus*. En cuanto tal es, en acto, el cadáver, en potencia, el rey de una humanidad que sólo en el Reino, en la existencia subvertida mesiánicamente, se convierte en vida y permite al hombre ser rey entre los reyes, esto es, autónomo entre seres autónomos. El mausoleo destinado a los recién nacidos —que se le vuelve claro al adulto en la rememoración— es el negativo —mítico— de esa realeza de los hombres y la *vida como fallecido* es la existencia que planta cara a la negatividad acabada y en el plantar cara muestra algo de la dignidad inconmensurable tal como ella puede anticipar en *un* hombre —Benjamin mismo— la dignidad de una *humanidad*.

Traducción de José A. Zamora

[47] GS IV, pág. 295 y GS VII, pág. 387.
[48] La técnica que lo hace posible, que no es experta en miradas que retienen y descifran y que resbalan ciegamente sobre lo que ha de ser contemplado, solo crea nuevo ofuscamiento.
[49] GS IV, pág. 296 y GS VI, pág. 388.

LA MEMORIA VE HACIA ADELANTE. A PROPÓSITO DE WALTER BENJAMIN Y LAS NUEVAS REBELDÍAS SOCIALES

Memory Looks Forward. On Walter Benjamin and New Social Rebelliousness

SERGIO TISCHLER[*]
sergiovisq@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 19 de noviembre de 2010

RESUMEN

Partiendo de la experiencia de lucha y rebelión de las comunidades indígenas y de la significación del tiempo y la memoria para la constitución de los sujetos y la praxis anticapitalista, el artículo explora la significación del pensamiento de W. Benjamin para una concepción de la memoria como forma de conocimiento rebelde y mostrar una extraña empatía entre su propuesta de dialéctica suspendida y ciertos modos de expresión del movimiento anticapitalista actual.

Palabras clave: Benjamin; memoria; subversión; zapatismo; anticapitalismo; tiempo.

ABSTRACT

Starting from the experience of rebellion and struggle of native communities and from the significance of time and memory for the constitution of anti-capitalist individuals and praxis, this paper explores the importance of Walter Benjamin´s thought for a conception of memory as a way of rebellious knowledge in order to show a rare empathy between his proposal of suspended dialectics and some expressions of the actual anticapitalist movement.

Key words: Benjamin; memory; subversion; zapatism; anti-capitalism; time.

A las y los entrañables promotoras y promotores zapatistas de la Escuela de Idiomas de Oventic.

A Javier Gurriarán, cuya palabra me permitió entrar en el universo ixil.

---

[*] Profesor del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

SUJETOS REBELDES Y MEMORIA COLECTIVA

"Nosotros tenemos tres tiempos", me dijo Rosalita, una de las promotoras de la Escuela de Idiomas (CELMRAZ) de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, ESRAZ. Habíamos llegado la noche anterior al Caracol de Oventic, situado en la región tzotzil de los Altos de Chiapas, con el propósito de escuchar la experiencia zapatista de la autonomía anticapitalista por parte de sus propios actores[1]. Hacía frío en la madrugada, pero entrada ya la mañana el cielo, comúnmente cerrado por densas nubes, se abrió, y al contacto del sol brotó la abigarrada intensidad de colores que pueblan el lugar.

"El tiempo exacto, o la hora exacta, es uno de esos tiempos", continuó Rosalita. "El tiempo exacto es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio... Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, o el tiempo justo, que es el tiempo de la comunidad y de la naturaleza. Hay comunión allí, no hay comunidad sin naturaleza, sin su respeto. El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. Si esto sucede la comunidad sufre, se desgarra... También la naturaleza sufre si esto sucede. Es el tiempo de los abuelos... ellos nos heredaron ese tiempo, que es hora de la necesidad de la persona, porque no es bueno trabajar continuamente, sino que es bueno trabajar según la necesidad de la persona y no del mercado. Pero además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esa es la autonomía que vivimos y que luchamos."

La voz de Rosalita no es la voz de Rosalita. La voz de Rosalita es una imagen construida que permite expresar lo que consideramos el núcleo de nuestra conversación[2]; núcleo éste transmitido por las múltiples voces del microcosmos colectivo de las promotoras y promotores zapatistas, jóvenes todos ellos, algunos muy jóvenes.

Como lugar donde confluyen activistas, investigadores sociales y delegaciones de organizaciones de muchos países, Oventic es también un lugar internacional. Se siente la fuerza de un movimiento de hilos de diversos colores y procedencias que

[1] Las conversaciones durante las clases del CELMRAZ tuvieron lugar del 13 al 17 de julio de 2009.
[2] Uno de los requisitos que pusieron los promotores zapatistas del CELMRAZ fue el de no grabar las conversaciones. Lo que aquí se transmite es una reconstrucción del núcleo de las ideas expuestas por ellos.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de alguna manera intentan anudar sus luchas en la trenza zapatista. Allí se encuentran múltiples huellas de esos visitantes, la mayor parte de las veces efímeros, de entrada por salida, para los cuales Oventic se les presenta como un espejo donde pueden verse a sí mismos.

No es sorprendente en ese contexto, que se nos pidiera llevar al encuentro una alcachofa. Los promotores zapatistas querían ver y tocar una alcachofa. Después caímos en cuenta, de que para ellos era insuficiente haber leído las historias de *famas* y *cronopios* de Cortázar para poder representarse lo que era un reloj-alcachofa. Como se sabe, con esa metáfora Cortázar quiso representar un tiempo humano radicalmente distinto al tiempo representado por el reloj; esto es, en el lenguaje zapatista, el tiempo justo[3]. Definitivamente, la metáfora era inmensamente más grande que la pieza de alcachofa y, no sin cierta desilusión, los promotores deshojaron el extraño ejemplar. Muy probablemente su idea de tiempo justo era un poco más colorida. En todo caso, esa idea "absurda" de contar las horas según las necesidades y urgencias del cronopio con el método de quitar las hojas de izquierda a derecha, y de comerse el corazón del reloj una vez las hojas se acabaron, es una imagen de tiempo mucho más cercana a los zapatistas que a nosotros, la gente urbana y subordinada a la temporalidad abstracta que representa el transcurrir mecánico de las horas del reloj. Horas éstas sin personas, sin comunidad, sin sujeto. O más bien, horas que niegan a las personas, a la comunidad y al sujeto, y que constituyen la forma dominante del tiempo en esta sociedad capitalista.

Una experiencia no muy diferente a la de las comunidades zapatistas en Chiapas es la de las comunidades indígenas en Guatemala, lo cual no es extraño, ya que la forma de lo nacional siguiendo patrones coloniales impuso una división política y territorial arbitraria al conglomerado de pueblos indígenas de la región mesoamericana. Para las comunidades ixiles[4] del Altiplano guatemalteco, por ejemplo, el

---

[3] "El reloj alcauacil [alcachofa] de este cronopio es un alcaucail de la gran especie, sujeto por el tallo a un agujero de la pared. Las innumerables hojas del alcauacil marcan la hora presente y además todas las horas, de modo que el cronopio no hace más que sacarle una hoja y ya sabe una hora. Como las va sacando de izquierda a derecha, siempre la hoja da la hora justa, y cada día el cronopio empieza a sacar una nueva vuelta de hojas. Al llegar al corazón el tiempo no pude ya medirse, y en la infinita rosa violeta del centro el cronopio encuentra un gran contento, entonces se la come con aceite, vinagre y sal, y pone otro reloj en el agujero." (Julio CORTÁZAR, *Historias de Cronopios y Famas*).

[4] Toda la información sobre la comunidad y resistencia ixiles en Guatemala se la debo a Javier Gurriarán, quien ha vivido la experiencia de la lucha de esos pueblos durante décadas, como quizás ninguna otra persona no ixil.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

corazón del tiempo es la comunidad, y es imposible separar el tiempo del territorio, es decir, de la naturaleza. Todo comienza en los cuatro puntos cardinales, y el tiempo se mueve alrededor de esos puntos amarrando nudos, en una suerte de telaraña colectiva. Allí, en esa densa red de memoria, en esa trama cognitiva, ellos pueden leer su historia como pueblos de cara a los hechos fríos y sin memoria del curso del tiempo de hierro del despojo y la acumulación capitalista en el país.

Dicha trama, que ya había soportado la política de genocidio contrainsurgente especialmente sangrienta en los ochentas, es la que ha permitido en la actualidad la resistencia de los pueblos contra los llamados megaproyectos, los que constituyen el principal dispositivo contemporáneo de la acumulación de capital en el país y amenazan con despojar a la población indígena y campesina de sus tierras.

En el mapa cognitivo ixil, en esa malla de memoria, la nueva política de acumulación es la continuación de la guerra. Es más, para muchas comunidades es bastante claro que la guerra contrainsurgente creó las condiciones de una nueva invasión del territorio de las comunidades por parte del capital. Si los Acuerdos de Paz[5] de 1996 crearon un espacio para la política, lo cierto es que en territorio indígena la percepción es que la guerra continúa con las inversiones mineras, petroleras, las hidroeléctricas; inversiones que presuponen una radical transformación del territorio, donde tienen su asentamiento una gran cantidad de comunidades, en espacio capitalista. La construcción de ese espacio es entendido como una guerra por una buena parte de las comunidades y pueblos indígenas y campesinos de la zona afectada[6]. Seguramente para ellos no es tan tirado de los pelos, como lo es para un

[5] El "Acuerdo de Paz Firme y Duradera" firmado el 29 de diciembre de 1996 entre el Estado guatemalteco y la guerrilla (URNG) formalizó el final de la guerra que por más de de treinta años tuvo lugar en Guatemala. El genocidio, practicado como política común por parte del ejército y Estado, cobró más de 200 mil muertos y desaparecidos. Ver: *Guatemala nunca más*, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Costa Rica, 1998.

[6] Entre los numerosos documentos que las comunidades y pueblos han escrito para expresar su abierto rechazo al proceso de transformación de sus territorios en un espacio privado de acumulación de capital, se pueden destacar las siguientes acuerdos de las consultas comunitarias: "Memorias de memoriales de las comunidades del norte del departamento del Quiché" (72 comunidades. Consulta realizada el 27 de octubre de 2009); "Memorial y Manifiesto de Salquil Grande" (15 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010); "Memorial y Manifiesto de Vicalama" (15 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010); "Memorial y Manifiesto deTzalbal" (13 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, abril de 2010); "Memorial de las nueve comunidades de Amachel" (Municipio de San Gaspar Chajul, Departamento de Quiché); manifiesto de las comunidades de Parraxtut, Departamento de Quiché (28 de abril de 2010); acta de la Municipalidad de Cunén, Departamento de Quiché (23 de septiembre de 2009); acta de la Aldea San Felipe Chenla, Municipio de Cotzal, departamento del Quiché (29

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

liberal adocenado, el aforismo de que "la política es la continuación de la guerra por otros medios" (Foucault, 2002)[7]. Si lo de Foucault es una lucha librada en el plano teórico, para las comunidades es una lucha librada en el enfrentamiento material cotidiano; una lucha que no es ajena a "adquisiciones teóricas" que iluminan o ayudan a entenderla, pero en donde el principal recurso cognitivo es la memoria comunitaria. En esa memoria, la idea de la política como parte de la guerra (hoy representada por los megaproyectos) es parte central de la autoconciencia comunitaria. Porque la guerra es entendida en términos no convencionales; es entendida como política de destrucción de la comunidad. En dicho sentido, existe una noción de continuidad temporal entre la política contrainsurgente de Tierra Arrasada[8] y la de los gobiernos de la gobernabilidad democrática posteriores a los Acuerdos de Paz. Esa noción temporal no puede ser entendida en el sentido lineal y cronológico, sino en el de continuidad de la dominación. Da cuenta del elemento cualitativo del tiempo como forma de estar-en-lucha-en-el-mundo porque las condiciones que generan esa lucha no han desaparecido.

"Nos dijeron que hiciéramos fundaciones, y las hicimos. Con los Acuerdos de Paz hicimos fundaciones. Pero nos dimos cuenta que ya no teníamos nada que dejar a nuestros hijos. Nuestros padres nos dejaron herencia, aun en los más duros días de la guerra contra nuestros pueblos. Por eso para resistir tenemos que volver a la comunidad, para dejar herencia[9]". Una suerte de "salto de tigre al pasado" (Benjamin, Tesis XIV) para oponer la *forma comunitaria* al capital.

Cuando les relaté eso a los promotores de educación en Oventic, no hubo mucha sorpresa. "Somos muy parecidos. La lucha es muy parecida", me dijeron. Sin embargo, hay diferencias. Donde con mayor radicalidad se aprecia ese "salto de tigre al pasado" es en el zapatismo. Para ellos, la lucha no es solamente la oposición

---

de abril de 2010).

[7] Foucault invierte el aforismo de Clausewitz "la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios" para analizar la trama de poder en una situación de paz. "Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquella o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros." (Foucault 2002, 29).

[8] La política de Tierra Arrasada fue central en la estrategia de guerra contrainsurgente. Implicó una práctica genocida de la población rural, particularmente indígena, en las zonas de conflicto armado.

[9] Palabras de Javier Gurriarán para describir la resistencia ixil en la actualidad.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de la forma comunitaria[10] o del "tiempo justo" a la dominación de los terratenientes locales y su poder estatal, así como a las políticas globales del capital que afectan a la zona de las comunidades zapatistas. La idea de la globalización como Cuarta Guerra Mundial[11] es una crítica explícita y un enfrentamiento consciente a la estrategia actual de acumulación y despojo del capital, y actualiza lo que Marx descubrió en la forma mercancía: el antagonismo de las relaciones sociales en el capitalismo, su tendencia destructiva y la guerra abierta, cruda, y la silenciosa, como parte de su naturaleza. La catástrofe, para decirlo en términos de Benjamin (Tesis IX).

El "salto de tigre" zapatista es entonces un modo de conocimiento de la transformación anticapitalista de la realidad: el "tiempo necesario" que retiene, modifica y potencia los otros tiempos de la comunidad en la figura de la autonomía anticapitalista. En esto, de manera extraña, pareciera que el pensamiento de Benjamin hubiese avisado un encuentro[12].

La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx (Benjamin Tesis XIV).

Ahora bien, para un pensamiento positivista el enlace entre la forma zapatista de la política y Benjamin es algo inadmisible. El acento en los "hechos" impide de entrada esa relación. Pero lejos de un enlace externo y arbitrario por nuestra parte, existe entre ambos componentes una sintonía. En otro trabajo, hablamos de "constelación", en los sentidos de Adorno y Benjamin (Tischler 2008).

---

[10] Si la defensa de la forma comunitaria en la experiencia guatemalteca surge de la contradicción entre comunidad con las empresas y el Estado, y pareciera moverse en el terreno de la resistencia más que en un horizonte anticapitalista, eso no implica que dicho horizonte no exista, o que esté negado. Al respecto, habría que tomar en cuenta el planteamiento de James C. Scott (2000) en el sentido de que la dimensión oculta y no explícita en la lucha es una de las características de la "infrapolítica". Pero, sobre todo, hay que tener presente la resistencia de larga duración de las comunidades, y que muchas de ellas estuvieron en resistencia activa contra el Estado durante la guerra, o fueron bases de la guerrilla, particularmente del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en la zona ixil. Se puede decir entonces, que si bien no existe un horizonte anticapitalista explícito si hay un potencial anticapitalista.

[11] Ver: "La Cuarta Guerra Mundial" (Subcomandante Marcos 1999); "Sexta declaración de la Selva Lacandona" (EZLN 2005).

[12] Para una propuesta más desarrollada al respecto, ver Tischler 2008.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Se podría hablar de diversos puntos de encuentro, como lo fue el surgimiento mismo del EZLN[13], pero quizás uno de los más importantes es que el zapatismo es un movimiento anticapitalista con un pensamiento no estatal, o un sujeto revolucionario no mediado por la idea de la centralidad del Estado. Más bien, es crítico de la forma estado-céntrica de entender la práctica revolucionaria; por eso el lugar que ocupa en su práctica y pensamiento anticapitalistas la categoría de autonomía.

En Benjamin, por su lado, no es difícil encontrar una crítica radical a la *forma estado* en el desmontaje que realiza de la idea de progreso y de la representación burguesa del tiempo. Desde la perspectiva de sus *Tesis*, el Estado puede ser interpretado como una expresión del *continuum* temporal y, a su vez, como reproductor de ese *continuum*; el cual, como el mismo Benjamin indica, es dominación clasista. Entre otras cosas, porque Estado y capital no son planos separados y categorías autosuficientes, sino formas de la relación social capitalista[14], cuya manifestación necesaria es la aparente autonomía. Pero también existe un punto fuerte de encuentro en la idea de un sujeto revolucionario anti-hegemonizante y anti-homogeneizante[15], que se expresa en el "Preguntando caminamos" y el "Mandar obedeciendo" zapatistas, así como en la idea benjaminiana de constelación; cuestión no desligada de la conciencia de que la lucha se erige en el territorio abierto del antagonismo y del "estado de excepción" como la "verdad de la regla", para decirlo en términos de Benjamin (Tesis VIII). Idea que señala que la dictadura no es una excepción sino la verdad de la dominación. Por ejemplo, los más de quinientos años de opresión para los indígenas es la "verdad de la regla" para los zapatistas. Sobre estas cuestiones, regresaremos más adelante.

Sin embargo, no decimos que las *Tesis sobre el concepto de Historia* y la base intelectual del zapatismo sean lo mismo. De ninguna manera. Hay grandes diferencias pero también puntos de encuentro, que son parte del proceso de imaginar una nueva idea de revolución. Esos puntos de encuentro, ese campo, nosotros lo construimos, no está hecho. Es parte del "aquí-ahora" del tiempo revolucionario, don-

[13] Uno de los aspectos más importantes del EZLN, y que explica muchas de sus características como movimiento revolucionario, es el relacionado con las fuerzas que confluyen en su gestación, como lo son la experiencia guerrillera en México y la resistencia indígena en Chiapas. Entre ambas experiencias hubo un diálogo del cual surgió algo nuevo verdaderamente mediado por ambas experiencias. Para una versión general de este proceso, ver Montemayor 2009.
[14] Sobre el Estado como *forma* de las relaciones sociales capitalistas, ver Holloway 1994.
[15] Al respecto se puede consultar Tischler, en Holloway, Matamoros, Tischler 2008.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de las luchas del presente pueden verse potenciadas por el pasado; en este caso, ese "pasado teórico" que tiene la cualidad de ser presente vivo debido a la lucha.

Ahora bien, para fecundar es necesario un terreno fértil, con la voluntad de ser fecundado, un terreno vivo entonces. En ese sentido, la rebelión zapatista abrió un surco en la tierra donde las semillas del pensamiento de Benjamin, junto a otras semillas, podrían enriquecer el fruto. Ese surco-terreno, entre otras cosas, es un modo de conocimiento que ha implicado un rompimiento conceptual en la idea del sujeto revolucionario con consecuencias epistemológicas fundamentales[16]. Y el tema de la memoria como forma de conocimiento rebelde, sobre lo cual hablaremos en páginas siguientes con mayor detenimiento, está en el centro.

TIEMPO Y FORMA SOCIAL

Una de las cuestiones que quedan claras de las experiencias nombradas, es que el tiempo no es ninguna entidad objetiva independiente de la comunidad, y que la memoria no está construida a la manera del conocimiento científico que persigue una objetividad reducida a hechos[17]. En cierta medida, se podría decir que las luchas de estos sujetos son contra el proceso de abstracción real y simbólica que, en la ruta del progreso y la racionalización, los coloca en la situación de desaparecer como sujetos colectivos y ser transformados en "hechos", en tiempo muerto, congelado.

Hay una lucha entonces por retener el tiempo en su forma viva, para que éste no se vaya de las manos y se transforme en la negación de esa forma como cosa independizada. Pero son conscientes de que eso presupone el enfrentamiento con la forma temporal dominante, que es la forma cosificada del tiempo de la sociedad capitalista que enfrentan, cuya representación es el reloj. Este artefacto mecánico simboliza la forma de poder que, por su propia lógica, que es la del principio de equivalencia, tiende a reducir la vida a cantidad y a despojarla de sus colores y de su heterogeneidad constitutiva; estableciendo con esto una realidad desgarrada, donde lo abstracto y lo concreto existen en una unidad contradictoria, como parte

---

[16] Al respecto, ver HOLLOWAY 1997, 2000; TISCHLER 2008; GÓMEZ CARPINTEIRO 2010.
[17] Nos referimos al conocimiento dominante y a la ciencia positiva que tiende a la racionalización instrumental. Al respecto, ver HORKHEIMER/ADORNO 1987; HORKHEIMER 2002.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de un sistema de relaciones sociales (el capital) basado en la abstracción como fuerza objetiva de dominio sobre los seres humanos y la naturaleza.

Para entender el tiempo como forma abstracta pero objetiva es necesario ir a Marx, quien fue el que interpretó el tiempo como relación social. En la forma elemental en que se presenta la riqueza de la sociedad capitalista, la mercancía, Marx [2005] encontró la unidad contradictoria de la determinación material, física, de la mercancía (valor de uso) y la determinación abstracta (valor de cambio). Esa propiedad es la que permite que la mercancía, siendo un objeto con cualidades específicas, pueda transformase en un equivalente frente a otras mercancías en el mercado. Ese salto de la cualidad a la cantidad es un movimiento que sólo puede realizarse si en el intercambio la mercancía actúa como un sujeto que hace abstracción de su valor de uso, de su materialidad física, lo cual da lugar al fetichismo de la mercancía.

Si la mercancía adopta rasgos metafísicos es porque la mercancía-cosa aparece como un enigma que guarda un secreto muy oculto. Hay algo en ella que la hace poseedora de una especie de vida propia, de independencia, de autosuficiencia. No depende del que la produjo, sino de su capacidad de desdoblamiento y síntesis. La mercancía-cosa tiene las propiedades de una no-cosa, de un sujeto. Un sujeto que se expresa en el movimiento aparentemente autónomo de las mercancías. Si una silla es un objeto que no guarda ningún misterio, al entrar en escena como mercancía "[...] no sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar" (MARX 2005, 87). Así entonces, la riqueza material en sociedad capitalista no sólo se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías, sino como un sujeto muy especial, que no es el individuo, sino la racionalidad de la cosa. Ese es un sujeto que no se puede palpar directamente pero tiene la inmensa fuerza de un dios secularizado que vive en los intersticios del mundo material.

Esta propiedad fantasmagórica de la mercancía, como dice Marx [2005, 88], se encuentra en la misma *forma mercancía*, en la cual el trabajo social aparece como atributo de la cosa; algo que no es contingente sino necesario por la misma naturaleza del trabajo en la sociedad capitalista[18]. Al respecto, dice:

[18] Según Marx, su principal descubrimiento crítico de la economía política es el carácter dual del trabajo en la sociedad capitalista (MARX 2005, 51).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre objetos, existente al margen de los productores. (MARX 2005, 88)

De ninguna manera es nuestra intención adentrarnos en la compleja dialéctica histórica del capital que Marx descubrió en la categoría trabajo y sus discusiones recientes[19]. Pero sí es importante para el tema que nos ocupa, el del tiempo como forma social, exponer que el carácter dual del trabajo que se encuentra en la forma mercancía se explica porque en el capitalismo el trabajo no sea nada más una actividad dirigida a la producción de objetos socialmente útiles (valores de uso), sino que esta actividad es parte de y está subsumida en un proceso de socialización que es un proceso de abstracción de la multiplicidad de valores de uso a un denominador común o principio de equivalencia; lo cual, se explica por una materialidad del trabajo social, que se desarrolla con la producción de mercancías y que alcanza su realización plena en el capitalismo, caracterizada por no guardar ni un átomo de los valores de uso. Su naturaleza ya no es física, corpórea, sino solamente social. El trabajo general o *trabajo abstracto*, como lo definió Marx.

El rasgo distintivo del trabajo abstracto es ser "tiempo de trabajo solidificado" (MARX 2005, 49). Pero ese tiempo de trabajo general solidificado en las mercancías no es ya el tiempo definido por la voluntad individual del productor; es un tiempo social que se impone como necesidad externa y coactiva al productor de mercancías. Producir más en menos tiempo; producir tiempo social objetivado para vender ese tiempo. El cuerpo de la mercancía —su valor de uso— ya ha dejado de tener una importancia en sí; lo que importa es el trabajo abstracto objetivado en ella. Expresiones como "el tiempo es dinero" ya dan muestra de una representación del mundo en que el tiempo ya no es más un atributo de dios o de la naturaleza, sino de algo ligado al equivalente general y asociado a su uso productivo, instrumental, propio del "espíritu capitalista", para decirlo en términos de Weber [1985].

---

[19] Al respecto, ver POSTONE 2006; HOLLOWAY 2010.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

En ese sentido, el tiempo se ha objetivado en la cosa como si fuera atributo de la cosa misma. El trabajo social destilado en tiempo aparece en la "forma de su negación" (GUNN, 2005); es decir, no se expresa como actividad humana transformadora sino como cosa que tiene su propia racionalidad que es el trabajo destilado y reducido a tiempo abstracto. "La universalidad de la forma mercancía condiciona —dice Lukács [1969, 94]—, pues, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías".

Ahora bien, eso no es una ficción, o mejor dicho, es una ficción-real. El tiempo, al igual que la mercancía, adopta una forma fantasmagórica. "El capital —dice Tombazos (citado en BENSAÏD 2003, 144)— es justamente una organización conceptual del tiempo. No es ni una cosa, ni una simple relación social, sino una racionalidad viva, un concepto activo, la abstracción *in actu* [...]". Es decir, el capital es una forma social en la que la abstracción produce la síntesis social, a espaldas del sujeto concreto. Y con eso llega el reino del tiempo abstracto, con lo cual, dice Lukács,

> [...] pierde el tiempo su carácter cualitativo [...]; cristaliza en un continuo lleno de "cosas" exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los "rendimientos" del trabajo, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto de trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo. (LUKÁCS 1965, 97)

El trabajo, en tanto categoría del capital, se manifiesta objetivado como temporalidad abstracta. En la totalidad del trabajo abstracto —el trabajo abstracto sólo puede ser entendido en términos de totalidad— lo concreto del tiempo, del trabajo concreto, está subordinado al proceso de valorización. Los seres humanos ya no viven el tiempo como un tiempo orientado al "quehacer", característico de las sociedades campesinas (Thompson 1979), sino al servicio y subordinados a la disciplina del tiempo. Se vive *para* el tiempo[20]. El tiempo se transforma en una autén-

[20] Al respecto, es interesante la distinción de Bolívar Echeverría entre la concepción de Max Weber

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tica dictadura objetiva e impersonal que se aloja en las partículas de la sociedad capitalista, en el mundo de las mercancías. Una "microfísica" del poder de diferente índole a la de Foucault [1976], donde la "abstracción *in actu*" es la productora de la síntesis social. Una abstracción que, como ya se planteó, tiene su explicación y fundamento en el despliegue del trabajo abstracto.

En dicha forma de las relaciones sociales lo vivo (el trabajo vivo) está al servicio de lo muerto (el trabajo muerto, objetivado); lo muerto se sirve de él para repetirse y reproducirse en tanto que se le presenta al trabajador como objetividad antagónica que lo niega subsumiéndolo. Lo niega, en tanto que en esa relación el trabajo vivo no se apropia del trabajo muerto al actualizarlo; situación que implicaría que el hacer humano (HOLLOWAY 2010) fuera libre, auto-determinante, es decir, que el tiempo en su forma espectral habría sido abolido. El trabajo vivo, en calidad de fuerza de trabajo destinada a producir trabajo, es la negación misma de la autodeterminación, la negación del trabajador como sujeto[21].

MEMORIA Y TIEMPO

Como lo señala Lukács [1965], la reificación tiene una tendencia totalizante, es un proceso que abarca el conjunto de la vida social en el capitalismo, y, por supuesto, a las formas de producción de conocimiento.

La idea de Benjamin de "historia a contrapelo" es una crítica a la forma cosificada de producción de conocimiento en la ciencia social, pero fundamentalmente es una crítica al materialismo histórico de su época, transformado por los ideólogos de la socialdemocracia de una ciencia crítica en una ciencia del progreso; es decir, en una ciencia que reproduce la epistemología burguesa, anclada en la idea de progreso y una representación del tiempo como tiempo lineal y abstracto.

---

del "espíritu del capitalismo" y la "ética protestante" y el *ethos* barroco como modalidades del *ethos* moderno. El *ethos* protestante implica un vivir *por* y *para* el capital, en tanto que el *ethos* barroro un vivir-*en* y *con* pero no *para* (ECHEVERRÍA 1994).

[21] "La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de dominación del *capital* mismo, no son sino meros resultados del proceso de producción, *los* productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa." (MARX 1981, 19)

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Se podría decir, teniendo en mente el concepto gramsciano de hegemonía (GRAMSCI 1975), que la forma cultural burguesa contra la cual se enfrentó Benjamin había definido el campo de fuerzas cultural, al grado que su concepción del mundo fue asimilada por la izquierda, cuyo núcleo conceptual de la historia y la revolución se fundamentaban en dicha idea de progreso (ver Benjamin, Tesis XIII). Para Gramsci, que compartía buena parte de esas ideas, el núcleo fundamental de la hegemonía implica una relación de fuerzas en que el poder se sostiene centralmente en el hecho de que las clases subalternas se reproducen ideológicamente como tales clases subalternas, asimilando y haciendo propio el *ethos* de los dominadores. Por eso la noción de hegemonía es útil para entender esa forma de manifestación de la dominación (moderna). Sin embargo, la dominación moderna tiene una profundidad que Gramsci no logra apreciar debido a las limitaciones de su horizonte teórico, y que Benjamin descubre en el núcleo ideológico de la idea de progreso. Es la temporalidad abstracta, lineal y vacía; la cual, por otra parte, no puede interpretarse sino como constitutiva del reino de la mercancía.

Como hemos visto, el tiempo abstracto no es una mera representación; es una relación social, una materialidad específica del capitalismo. Desde nuestro punto de vista, la idea de Benjamin sobre el tiempo homogéneo, lineal y vacío, es una idea muy poderosa, pero se corre el riesgo de que pierda su potencia crítica si se la reduce a mera forma de representación. Para que esa merma conceptual no suceda es necesario vincular el tema de Benjamin más estrechamente con el tema de la *forma valor* de las relaciones sociales. En ese sentido, es importante subrayar que la manera positivista e historicista de construir el hecho histórico implica una "empatía" con los dominadores, como señala Benjamin (Tesis VII); pero, además, es una manera de elaborar un sentido que existe como experiencia de la vida cotidiana de la forma social capitalista, determinada por la temporalidad abstracta del mundo de la mercancía, en su "microfísica". Al igual que el valor es la negación del valor de uso, y que el proceso de abstracción real presupone la abstracción del valor respecto a las características materiales que hacen el cuerpo de la mercancía, el proceso conceptual de elaboración del hecho es también un proceso de abstracción que sería imposible sin la abstracción real de la relación capitalista.

Esto se puede entender mejor, si tenemos en cuenta que esos tipos de abstracción, uno real y el otro de carácter subjetivo, son parte de una totalidad; es decir, no son expresiones aisladas de compartimentos estancos de la sociedad, sino for-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

mas de manifestación de la relación sujeto/objeto en la sociedad desgarrada por la homogeneización y el principio de equivalencia. Una sociedad en la que, como hemos visto, la abstracción produce la síntesis social, y el sujeto es reducido en este proceso a objeto. En dicha relación, el concepto está al servicio de la abstracción y es parte del proceso de homogeneización del sistema, donde lo concreto existe en la forma de subordinación a lo abstracto (ver ADORNO 1975). Decir esto significa, por otro lado, que el concepto no sólo puede pensar el antagonismo, sino que lo puede hacer porque el antagonismo es constitutivo del concepto.

En ese tenor, uno de los mayores aportes teóricos de Benjamin es haber planteado la tesis de la suspensión del *continuum* de la temporalidad abstracta como condición indispensable para la crítica. Una teoría de la historia fundada en la dialéctica del progreso no podía cumplir con la exigencia del cambio social revolucionario. Según Benjamin, para que el materialismo histórico pudiera recuperar su contenido revolucionario había que refundarlo; es decir, disolver teóricamente su nexo y dependencia con la idea de progreso. La idea de la dialéctica revolucionaria como suspensión y quiebre del *continuum* es, en ese sentido, una dialéctica anti-progreso. A diferencia de Hegel, en el que la negación de la negación se resuelve en una síntesis que es la forma de reconciliación de los contrarios (la reconciliación se efectúa en la esfera del concepto), Benjamin plantea la interrupción de la síntesis como el método fundamental de la dialéctica revolucionaria. Si la síntesis asegura la continuidad y es parte constitutiva de la idea de progreso, en la idea benjaminiana de discontinuidad se establece un corte radical con dicha figura; corte que es, a su vez, fundación de una dialéctica anti-sintética[22]. Las categorías de "constelación" y de "mónada" son parte de esa dialéctica. En ella, se puede encontrar un rechazo a la hegemonía del concepto, característica de la dialéctica tradicional; lo cual, implicó un corte con la tradición iluminista, donde la razón se autonomiza como parte de una abstracción fundada en el dominio del cuerpo social del vencido, propio de las relaciones de clase[23]. El concepto ya no está al servicio de la abstracción y la sínte-

[22] Sobre este tema se puede consultar TISCHLER 2007.

[23] "La separación del sujeto respecto al objeto, premisa de la abstracción, se funda en la separación respecto a la cosa, que el amo logra mediante el servidor. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig Veda* provienen de la época del dominio de tierras y de las rocas, cuando un belicoso pueblo de dominadores se monta sobre la masa de los indígenas vencidos. [...] La universalidad de las ideas, desarrollada por la lógica discursiva, el dominio de la esfera del concepto, se levanta sobre la base del dominio real" (HOKHEIMER/ADORNO 1987, 27).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

sis, sino que es parte del proceso de emancipación del vencido; es decir, del proceso que lleva a la interrupción de la síntesis. La revolución es entendida como interrupción de la síntesis y creación ya no de una nueva, sino de una forma de existencia emancipada de la síntesis. El "tiempo mesiánico" es esa interrupción de la cual emerge la posibilidad de salvación de la humanidad.

Marx no era ajeno a un modo anti-sintético de la dialéctica. El capital hubiera sido una empresa crítica imposible si Marx se hubiese ceñido al principio hegeliano de la síntesis. Más bien, lo que Marx encuentra en la mercancía es la forma sintética de la dialéctica pensada como filosofía por Hegel, y continuada por Lukács (ver POSTONE 2007). El descubrimiento del doble carácter del trabajo contenido en la mercancía es ya una crítica a la forma sintética; crítica a la abstracción real como forma de la síntesis social, es decir, crítica al capital. Esto es algo que está contenido en el análisis de *El capital*, sin embargo no aparece una figura conceptual donde se exprese de manera abierta la crisis de la idea de progreso. Más bien, en el caso de Marx, se pueden encontrar ciertos trazos de la idea de progreso en la noción de la historia mundial y la lucha de clases, como lo sugiere Benjamin[24]. Sería necesario que la idea de progreso se decantara y diera lugar al surgimiento de una forma pesimista del pensamiento, en oposición a la manera optimista que presupone dicha idea[25].

En Benjamin existe una crítica explícita a la idea de la lucha de clases como parte de la "marcha del desarrollo histórico" (BENJAMIN 2007, 49), la cual se inscribiría en una noción sintética de la lucha, donde todavía resuenan los ecos de una dialéctica anclada en la idea de progreso. Sin embargo, Benjamin se inspira en el

[24] Las consecuencias de esa veta (teóricas y prácticas) las señala Benjamin, cuando platea: "Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren." "En la obra de Marx pueden mencionarse tres conceptos fundamentales; el conjunto de su armazón teórica puede verse como el intento de soldar esos tres conceptos entre sí. Se trata de: la lucha de clases del proletariado, la marcha del desarrollo histórico (el progreso) y la sociedad sin clases. La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: en el curso del desarrollo histórico, a través de una serie de luchas de clase, la humanidad arriba a la sociedad sin clases. - Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como el punto final de un desarrollo histórico. - De esa concepción errónea surgió entre otras cosas, entre los epígonos, la idea de una "situación revolucionaria" que, como ha resultado evidente, no se presenta nunca. - Al concepto de sociedad sin clases le debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico, y esto en interés de la propia política revolucionaria del proletariado" (BENJAMIN 2007, 49-50).

[25] Respecto a esa veta en Benjamin, ver GRAVE 2005; LÖWY 2003.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

núcleo para él más importante del concepto de la lucha de clases y de la sociedad sin clases de Marx; esto es, la secularización del "tiempo mesiánico" (Benjamin, Tesis XVIII). El ataque de Benjamin es entonces fundamentalmente al modo en que Marx había sido interpretado y aplanado por el marxismo oficial[26].

En esa *actualización* de Marx, sin embargo, Benjamin radicaliza lo que ya está contenido en la teoría del valor: la posibilidad de que la lucha de clases rompa con la forma cósica de las relaciones sociales y la subordinación de la humanidad al tiempo del capital. El "tiempo mesiánico" es, en ese sentido, la forma antagónica del tiempo abstracto. La temporalidad abstracta vive de la negación activa del tiempo mesiánico; pero el tiempo mesiánico siempre "está ahí" como resistencia y negatividad, es decir, como *crisis* de la *forma valor* de las relaciones sociales. Si la forma valor genera su propia epistemología, el conocimiento de esa forma desde su crisis no puede reproducir el cientifismo que la caracteriza. De hecho, pensar desde la crisis de la forma valor implica una crítica a un tipo de conocimiento dominado por la razón instrumental y el mito del progreso.

Para Benjamin, pensar "a contrapelo" no tiene nada que ver con la descripción de la subalternidad de las clases dominadas, ya sea para solidarizarse paternalistamente con ellas desde posiciones de poder o para convertirlas en objeto de estudio, reproduciendo la escisión sujeto/objeto propia de la epistemología de la forma valor. Por el contrario, es pensar *la* interrupción y *desde* la interrupción de esa forma; lo que quiere decir, pensar desde la forma antagónica a la temporalidad abstracta y vacía, que es el "tiempo mesiánico" o "tiempo lleno", como se ha planteado.

La interrupción del *continuum* es el golpe a la subjetividad cristalizada como objeto en el mundo de la mercancía; un despertar del hechizo de ese mundo fantasmagórico. Lo cual, se puede entender mejor si tenemos en cuenta que la forma valor de las relaciones sociales en el capitalismo implica un proceso de cosificación que es necesariamente producción de olvido. No puede ser de otra manera; las categorías sociales son resultado de un proceso de abstracción, racionalización y

[26] "En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esa doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata [...] Una vez definida la sociedad sin clases como una tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la cual se podía esperar como más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad, no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria [...]" (BENJAMIN 2007, Tesis XVIII, 38-39).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

homogeneización que es simultáneamente un vaciamiento e identificación con el mundo de la mercancía. La comunidad concreta no aparece en las formas sociales cosificadas sino como comunidad abstracta. Una comunidad realizada por medio del intercambio y del equivalente general en el imperio de la ley positiva del Estado moderno. El individuo moderno, así como la forma política de Estado, surgen de ese proceso de subordinación de lo concreto a lo abstracto, donde el ser humano se fragmenta en un conjunto de categorías parciales y funcionales al sistema, y el Estado se abstrae de la comunidad concreta como forma de dominación impersonal que produce individuos aislados; en consecuencia, en esta sociedad de "individuos" la subjetividad se transforma en función y se determina por el principio de adecuación a la racionalidad de la cosa. El individuo se presenta como autónomo, pero esa autonomía es aparente porque su existencia está definida por la abstracción que lo transforma en una categoría cristalizada. Y, esta cristalización como categoría, es una forma de olvido; forma de olvido también inscrita en el modo de conocimiento de la ciencia positiva.

Ahora bien, ese olvido no es algo abandonado en el desván de la historia por descuido o porque ya no nos interese a nosotros, los seres humanos; al contrario, es una negación activa en el terreno conceptual, una lucha por que el dolor y el desgarramiento del sujeto que constituye la historia sea presentado como algo superado o en proceso de superación por la marcha ascendente del progreso. El olvido es aplanamiento, homogeneización, sometimiento al principio de equivalencia; es decir, la negación de la comunidad concreta en la forma del tiempo abstracto, vacío y homogéneo.

Por esa razón, para Benjamin pensar "a contrapelo" es producir un conocimiento que es parte de la interrupción y rompimiento de ese tiempo; es pensar la temporalidad de la discontinuidad, y, más radicalmente, pensar la abolición del tiempo como forma objetivada de dominación. Si la temporalidad abstracta es parte de la escisión sujeto/objeto y de la reproducción de la dominación del sujeto por el objeto, propia del capital, el "tiempo mesiánico", es la negación del tiempo como forma cosificada de las relaciones sociales. En ese sentido, la historia "[...] es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de "tiempo del ahora" (Benjamin, Tesis XIV, 35).

Pero ese acto de negación no se realiza en una línea de progreso, como salto hacia adelante, en pos de la identidad con el concepto. Es un acto de redención, que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

significa un *salto hacia atrás*. El "salto de tigre" es hacia el pasado. El "ángel de la historia" ve hacia atrás (ver Benjamin, Tesis IX, 29). Porque para interrumpir y quebrar la temporalidad abstracta es necesaria la fuerza disruptiva de la tradición de las clases oprimidas, cuyas luchas nos legaron el sueño colectivo de la emancipación. Y, esa tradición, no está a salvo del olvido y la corrupción del poder. Al respecto, la tesis VI dice:

> Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal "como verdaderamente fue" Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como esta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. [...] Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos están a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, Tesis VI, 25-26).

El pasado se transforma en urgencia del presente, entendido éste como "tiempo ahora". Sin memoria, no hay sujeto revolucionario. Y éste es entendido en términos de la "clase oprimida, cuando combate" (Benjamin, Tesis XII, 33), y no de una organización específica depositaria de la verdadera "conciencia de clase". "La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción" (Benjamin, Tesis XV, 36). Es decir, el sujeto del conocimiento histórico no es un estrato privilegiado de "intelectuales orgánicos", para decirlo en términos de Gramsci, sino esa clase oprimida, "cuando combate". El despliegue del concepto debe obedecer a esa tradición que es la que puede comprender el "verdadero estado de excepción", que es la dictadura del capital en la vida cotidiana.

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello (Benjamin, Tesis VIII, 28).

No es entonces que la lucha se ajuste a un concepto como parte de una síntesis, la que puede expresarse en la idea de partido o la idea de Estado, sino que la concepción de la historia debe ser parte de la tradición de las clases que combaten. La

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

lucha no se subsume a una teoría; por el contrario, la teoría no puede estar fuera de la tradición, ya sea de la tradición de los oprimidos y sus luchas o la tradición de los opresores reproducida en el aparato cultural de la hegemonía. En ese sentido también, el salto no es hacia adelante, hacia la síntesis del concepto; es hacia atrás, porque ir hacia atrás es la única manera revolucionaria de hacer corresponder el tiempo no redimido con la redención del tiempo en el "tiempo ahora". La tarea no es ir en la ruta de la historia, sino romper esa ruta para liberar la historia de su congelamiento en la forma de temporalidad abstracta.

La temporalidad abstracta reduce el tiempo a una sucesión de instantes donde pasado, presente y futuro están separados en una línea cronológica. El "tiempo del ahora" rompe con esa separación, y el tiempo aparece en una simultaneidad donde el presente es el punto de encuentro del pasado y el futuro. Para Benjamin dicha temporalidad puede ser pensada sólo como parte de la tradición de la lucha contra la opresión; y esa tradición es pasado-presente porque se teje en las luchas que se libraron y que pueden estar representadas por grandes rompimientos, pero fundamentalmente por la resistencia cotidiana a la dominación. Ese encuentro entre generaciones se actualiza en esa red invisible de resistencias donde se encuentra el sueño colectivo de emancipación.

Sin embargo, el sueño colectivo no es un sueño ingenuo; es parte del antagonismo y de la lucha, y sólo puede ser entendido en su naturaleza profunda como parte del flujo social de la rebeldía[27]. Se nutre de la rabia y de la voluntad de sacrificio forjada en la lucha[28]. Y no al revés. La esperanza está hecha de ese material, y no de la idea abstracta en un futuro mejor. Al destacar el adormecimiento que la socialdemocracia había producido entre los trabajadores alemanes, Benjamin dice:

> Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras,* cortando así el nervio de su fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados. (Benjamin, Tesis XII, 33)

El verdadero vínculo con la humanidad es el vínculo con esas luchas; la conciencia de que las derrotas (hasta el momento hemos sido derrotados) no son

[27] Al respecto, ver TISCHLER 2009.

[28] Quizás unas de las mejores imágenes de la rabia como parte de la lucha de clases y del momento destructivo de la misma se encuentra en la obra de William Styron *Las confesiones de Nat Turner.*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

un cierre sino el punto de donde hay que partir para producir una voluntad revolucionaria. En ese sentido, la derrota no es un acto pesimista, sino un pesimismo necesario para poder encender la chispa revolucionaria.

Y todo esto tiene su propio lenguaje: la "imagen dialéctica".

La "imagen dialéctica" benjaminiana es la forma conceptual de expresión del "tiempo ahora". En la "imagen dialéctica" se encuentra la suspensión y ruptura del tiempo abstracto en la forma de "monada"; es decir, en una "estructura [donde el materialista histórico] reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido" (Benjamin, Tesis XVII, 38). En la "imagen dialéctica" las luchas de las generaciones pasadas forman constelaciones con las luchas de hoy. "El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra" (Benjamin, Tesis II, 22-23).

En la "imagen dialéctica" se encuentra la manera revolucionaria de conocer, que es redimir el tiempo quebrando el tiempo abstracto. Es la memoria de las luchas de la humanidad por su redención.

....

Una extraña empatía existe entre esta dialéctica y ciertos modos de expresión del movimiento anticapitalista actual.

El campo de coincidencia no es de ninguna manera casual. La desaparición de la Unión Soviética y de su órbita de dominio ha tenido entre sus consecuencias la crisis del leninismo, que fue la ideología que pretendió establecer un modelo universal de revolución y de socialismo a partir de las figuras del partido y del Estado[29]. Ese universal, la forma hegemónica mediante la cual las experiencias particulares tomaban la luz de la verdad en abierta subordinación de lo concreto a lo abstracto, está roto. De esa crisis han surgido experiencias anticapitalistas que intentan abrir camino revolucionario construyendo umbrales, preguntando; más que definir verticalmente el camino desde la dirección de una organización, el asunto parece residir en la capacidad de los de debajo de potenciar el flujo rebelde, de carácter polimórfico, contra el capital.

---

[29] Para una aguda crítica del leninismo en el periodo de su consolidación como ideología de Estado, ver PANNEKOEK 1973.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

La coincidencia entonces se explica por la emergencia de una nueva constelación de la lucha de clases. Parte del mismo asunto es la empatía a la que nos referimos antes; y ésta, no sin diferencias importantes, se percibe con especial fuerza en el movimiento zapatista, para el cual, como bien se sabe por su producción intelectual y literaria, la *memoria ve hacia adelante*.

Puebla, octubre de 2010.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa,* Editorial Taurus, España, 1975.

BENJAMIN, Walter, *Sobre el concepto de historia, Tesis y fragmentos,* trad. Bolívar Echeverría, Buenos Aires: Ed. Piedras de Papel, 2007.

BENSAÏD, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica,* Buenos Aires: Ediciones Herramienta, Argentina, 2003.

CORTÁZAR, Julio, *Historias de* Cronopios *y famas,* Madrid: Santillana Ediciones Generales, .

ECHEVERRÍA, Bolívar, "El *ethos* barroco", en ECHEVARRÍA, Bolívar (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural,* Ethos *Barrroco,* México: UNAM/El Equilibrista, México, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar,* México: Siglo XXI Editores, 1976.

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

GÓMEZ CARPINTEIRO, Francisco Javier, "La Otra Campaña, la otra epistemología", *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, 16 (2010).

GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno,* México: Juan Pablos Editor, 1975.

GRAVE, Crescenciano, "La idea de historia", en ECHEVARRÍA, Bolívar (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin,* México: UNAM/Ediciones Era, 2005.

GUNN, Richard, "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en BONNET, Alberto /HOLLOWAY, John /TISCHLER, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana,* Vol. 1, Universidad Autónoma de Puebla, Herramienta Ediciones, Argentina, 2005.

HOLLOWAY, John, *Marxismo, estado y capital,* Ed. Tierra de Fuego, Argentina, 1994.

HOLLOWAY, John, "La revuelta de la dignidad", *Revista Chiapas*, 5 (1997).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

HOLLOWAY, John, "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", *Revista Chiapas*, 10 (2000).

HOLLOWAY, John/MATAMOROS, Fernando/TISCHLER, Sergio, *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta Ediciones, Argentina, 2008.

HOLLOWAY, John, *Crack capitalism,* London: Pluto Press, 2010.

HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., *Dialéctica del iluminismo,* Editorial Sudamericana, Agentina, 1987.

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental,* Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Guatemala nunca más, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Costa Rica, 1998.

LÖWY, Michael, *Walter Benjamín. Aviso de incendio,* Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003.

LUKÁCS, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista,* México, Editorial Grijalbo, 1969.

MARX, Karl, *El capital,* Tomo I/Vol. I, México: Siglo XXI editores, 2005.

MARX, Karl, *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito),* México: Siglo XXI Editores, 1981.

MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena de México,* México, Random House Mondadori, 2009.

PANNEKOEK, Anton, *Lenin filósofo, Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 42, Siglo XXI, Argentina, 1973.

POSTONE, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social,* Madrid, Macial Pons, 2006.

POSTONE, Moishe, "Lukács y la crítica dialéctica del marxismo", en POSTONE, Moishe, *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo,* Madrid: Traficantes de Sueños, 2007.

SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia,* México: Ediciones Era, 2000.

STYRON, William, *Las confesiones de Nat Turner,* México: Editorial Lumen, 1990.

Subcomandante Marcos, "La Cuarta Guerra Mundial", 20 de noviembre de 1999, www.inmotionmagazine.com.

TISCHLER, Sergio, *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona,* F&G editores, Guatemala, 2008.

TISCHLER, Sergio, *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP/Flacso-Guatemala/F&G editores, Guatemala, 2009.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

TISCHLER, Sergio, "Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases", en HOLLOWAY, John /MATAMOROS, Fernando /TISCHLER, Sergio (eds.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/Herramienta Ediciones, Argentina, 2007.

THOMPSON, E.P., "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", en THOMPSON, E. P., *Tradición,revuelta y consciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial,* Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Premia Editora, México, 1985.

Documentos

- Acta de la Municipalidad de Cunén, Departamento de Quiché (23 de septiembre de 2009).

- Acta de la Aldea San Felipe Chenla, Municipio de Cotzal, departamento del Quiché (29 de abril de 2010).

- "Memorial de Memoriales de las comunidades del norte del departamento del Quiché". (Consulta realizada el 27 de octubre de 2009).

- "Memorial y Manifiesto de Salquil Grande". (Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010).

- "Memorial y Manifiesto de Vicalama"(Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010).

- "Memorial y Manifiesto deTzalbal" (Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, abril de 2010).

- "Memorial de las nueve comunidades de Amachel" (Municipio de San Gaspar Chajul, Departamento de Quiché).

- Manifiesto de las comunidades de Parraxtut, Departamento de Quiché (28 de abril de 2010).

- "Sexta declaración de la Selva Lacandona", Chiapas, México, junio de 2005.

EL MUNDO EN MINIATURA DE GOETHE Y WALTER BENJAMIN: PROMESA DE FELICIDAD Y RUINA EN "LA NUEVA MELUSINA"

Goethe's and Benjamin's World in Miniature: Promise of Happiness and Ruin in "The new Melusina"

SONIA ARRIBAS*
sonia.arribas@upf.edu

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 8 de noviembre de 2010

RESUMEN:

Walter Benjamin sintió una fascinación especial por el relato "La nueva Melusina", que aparece en *Wilhelm Meisters Wanderjahre* de Goethe. Este artículo rastrea las referencias a este relato en la obra de Benjamin, desde sus escritos de juventud hasta las tesis sobre el concepto de historia. Los motivos principales del relato son la mujer y el amor, por un lado; y la promesa de felicidad y la ruina, por otro. Su escenario es el mundo en miniatura del cofrecillo mágico, un mundo dentro del mundo.

Palabras clave: Benjamin; Goethe; La nueva Melusina; mundo en miniatura; felicidad; ruina.

ABSTRACT:

Walter Benjamin was quite fascinated by the story "The new Melusine", which appears in Goethe's *Wilhelm Meisters Wanderjahre.* This article follows Benjamin's references to this tale in his work, from his youth writings to the theses on the concept of history. The main motives of the story are woman and love, on the one hand, and the promise of happiness and ruin, on the other. Their stage is the world in miniature of the little magical chest, a world within the world.

Keywords: Benjamin; Goethe; The new Melusine; world in miniature; happiness; ruin.

A los compañeros del antiguo Seminario "Mínima Política" del Instituto de Filosofía del CSIC

1

En *Under the sign of Saturn* sostiene Susan Sontag que, poco antes de morir, Walter Benjamin estaba planeando escribir un ensayo sobre el mecanismo de la miniaturi-

*ICREA – Departament d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

zación como herramienta de la fantasía. Se trataría de un viejo proyecto que le acompañaba desde hacía tiempo, el de escribir sobre "La nueva Melusina" de Goethe, esa maravillosa historia insertada en *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Susan Sontag esboza un paralelismo entre la imagen principal de la historia, ese mundo en miniatura dentro de un cofrecillo, y el mundo de los libros que coleccionó, habitó y rodeó a Benjamin, y que también rodea a cualquier lector apasionado. Al igual que el cofrecillo, cada uno de los libros que leemos no es sólo un fragmento del mundo en que vivimos, sino un mundo en sí mismo. Un pequeño mundo dentro del mundo. "El libro es la miniaturización del mundo que el lector habita", escribe Sontag[1].

Más allá de esta fácil comparación, es verdad que la imagen de "La nueva Melusina" aparece en muchos de los escritos de Benjamin, y casi siempre como notas o apuntes dejados a un lado para volver a ellos con posterioridad. Hay referencias directas a esta historia en conexión con la teoría del conocimiento, en relación con los estudios sobre la "desaparición" de los personajes en las novelas; o en relación con lo que Benjamin tuvo que decir en numerosos lugares sobre la inocencia y la infancia. También, por ejemplo, en su correspondencia –como en la carta que escribió a Jula Radt-Cohn el 9 de junio de 1926–, donde menciona su tendencia a emplear una caligrafía muy pequeña, la que hace asemejar con la tendencia a la desaparición y la ruina del mundo diminuto del cofre. Los Pasajes son también un mundo en miniatura[2]. Las referencias indirectas al texto de Goethe son muy abundantes, por ejemplo, en conexión con la teoría de los efectos y recepción de la obra de arte, o en medio de reflexiones sobre la filosofía de la naturaleza o sobre la memoria, o junto a otros personajes que también le fascinaron: Odradek, Sancho Panza, el rubio Eckbert, el jorobadito protagonista de una canción folklore, etc.

Tras leer detenidamente el texto de Goethe, no es difícil imaginar por qué alguien como Benjamin, tan proclive como era a dejarse llevar por meditaciones sobre lo misterioso de lo femenino y el amor, volvió una y otra vez a él. Porque, como vamos a ver, éstos son dos de los focos –el amor y lo femenino–, que hacen colapsar el mundo hacia su miniaturización. Los otros dos son la felicidad y la ruina. Pero "La nueva Melusina" está llena de detalles que cautivan al lector.

---

[1]Susan SONTAG, *Under the Sign of Saturn*, London: Vintage, 1996, pág. 125.
[2]Walter BENJAMIN, *Walter Benjamin's Archive. Images, Texts, Signs*, eds. Ursula Marx, Gudrun Schwarz, Michael Schwarz y Erdmut Wizisla, Londres, Nueva York: Verso, 2007, pág. 259.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Se inicia con un hombre que nos cuenta cómo de joven viajaba mucho y administraba malamente su dinero al gastarlo sin cesar en pasárselo bien con mujeres. Una noche está a punto de entrar en una casa de postas de una pequeña ciudad y detrás de él oye el estrépito de un carruaje. Una dama sola, bellísima y de aspecto melancólico, se apea. Al ofrecerse en su ayuda, la dama le responde diciéndole que recoja el cofrecito que está en el coche, que no lo mueva ni sacuda. Juntos suben al dormitorio de la dama y el hombre deposita el cofre en una mesa al lado de la pared. Al despedirse fervorosamente besándole la mano, la dama se ofrece a cenar junto a él. El hombre está embelesado por la dama, la cual durante la cena le parece todavía más hermosa. Pero sus intentos de acercarse a ella son sutilmente rechazados y después llega la triste despedida. La noche la pasa en vela y a la mañana siguiente, al verla asomada a la ventana todavía más radiante que la víspera, no se contiene y le dice que no puede más. La dama le replica que frene su pasión, que la felicidad le ronda muy de cerca, pero que habrá de pasar alguna prueba si quiere consagrarse a su servicio. Lo primero que habrá de hacer es ser el custodio del cofrecillo: llevarlo en el coche hasta una posada, dejarlo en un aposento aparte, y cerrar la habitación con una llave que le entrega, la cual abre y cierra toda suerte de cerraduras, con la particularidad de que después nadie podrá abrirlas.

Nuestro personaje promete hacer todo lo que la dama le encomienda siempre y cuando se vuelvan a ver y sellen su promesa con un beso. La dama accede, entregándole asimismo un bolso de oro. El hombre se declara esclavo suyo en cuerpo y alma. Cumple la orden de conservar fielmente el cofrecillo, pero vuelve a las andadas y empieza a derrochar el dinero que la dama le ha dado en el juego. Al poco se encuentra triste por partida doble: pues está sin ella y sin dinero. Maldice su mala suerte.

Una noche la dama reaparece y él no puede más que mostrar su vergüenza. La enigmática mujer dice que le perdonará por lo que ha hecho, aunque retrasará la felicidad que habrán de compartir. Le entrega otra cantidad de oro y esta vez le dice que si hasta ahora no ha podido controlarse con el juego y el vino, a partir de este momento habrá de administrarse bien y tener cuidado con el vino y las mujeres. Tras la separación, el hombre se queda de nuevo con el cofrecillo, diciéndose que seguirá al pie de la letra las advertencias de su amada. Pero a lo largo del viaje conoce muchas mujeres, las cuales le ofrecen sus favores y le inducen a múltiples desembolsos. Al cabo de unas semanas, sin embargo, no cabe de alborozo al descu-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

brir que el bolso sigue igual de henchido como el primer día. Cuenta el dinero y así es. Prosigue con distracciones, bailes y demás, para al poco descubrir que el bolso sí empieza a menguar. Como si contar el dinero lo hubiese desposeído de la virtud de ser inagotable. Le hace reproches a su amada por haberle tentado de esa forma. Está a punto de abrir el cofrecillo para ver si hay en él un objeto valioso, pero se contiene.

En una cena el hombre conoce a un antiguo amante de su dama. Entre ellos se produce un altercado y después un duelo. Nuestro hombre sale cubierto de heridas. Yace en una cama y, mientras reposa, se le aparece de nuevo la dulce dama, le frota las sienes y le devuelve las fuerzas. Sus primeras palabras se dirigen contra ella, la hace culpable de su desdicha por haberle inspirado tan loca pasión y luego desaparecer sin más. Un grito le ahoga: no quiere seguir viviendo si se niega a ser suya y a casarse con él. Se intenta arrancar las vendas para desangrarse, pero su cuerpo está milagrosamente sano y limpio, envuelto como está por el tierno abrazo de la amada.

Desde este instante forman pareja, la más dichosa del mundo. Con ellos siguen el cofrecito y el bolso de dinero. Al quedarse este último vacío, la dama echa mano de otros dos que guarda en su carruaje: les permitirán derrochar en lujos y viajar de una ciudad a otra. Al quedarse ella en cinta, el protagonista piensa que jamás volverá a ser abandonado. Pero un día la amada desaparece y él se queda solo, con el cofrecillo y los dos bolsitos.

Una noche una luz que irradia del cofrecillo le despierta. Al agacharse para ver a través de una rendija lo que hay dentro, descubre una sala iluminada y decorada como si fuera un palacio. En ella hay una mujer que tiene un libro en la mano: su amada reducida a un tamaño diminuto, ¡y también en cinta! Está sorprendido y asustado, se incorpora para cambiar de postura, pero al volver a inclinarse otra vez se apaga la luz.

Pasado un tiempo, la dama vuelve a presentársele vestida de blanco. Le dice que a veces retorna a ese tamaño pequeño, y que la dicha que iban a compartir ha sido difuminada puesto que ya no ignora sus transformaciones. Le pide que haga examen de conciencia, que se pregunte si su descubrimiento le ha hecho disminuir el cariño que siente por ella. El hombre no la deja de encontrar hermosa y se dice a sí mismo con gracia si no sería mejor que ella fuese una giganta que mete a su marido en el cofrecito. La vida sigue igual para la pareja durante un tiempo, van a

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

fiestas y se lo pasan bien, pero un día el hombre se percata de que desde el descubrimiento no sólo ha dejado de amar algo a su mujer, sino que además se siente celoso. La música le enoja, pero lo que más le irrita es verla rodeada de hombres que la admiran. Bebe abundante vino, a pesar de las precauciones de la amada.

En una fiesta la bella dama canta una canción que dulcifica a nuestro protagonista. Al pedirle éste un poco más tarde y a solas que la vuelva a cantar, ella le replica que la canción aludía a la separación que se producirá entre ellos, por haber violado él la promesa que hizo. El hombre está confuso y la pide que se explique. Su forma natural –accede ella– es la pequeña, pues es del linaje del rey Eckwald, el poderoso príncipe de los enanitos. Se trata de un pueblo extremadamente industrioso, el primero que creó Dios en el mundo tras la naturaleza. Como los enanos quisieron engrandecerse y hacerse los amos del mundo, Dios creó posteriormente a los dragones para acorralarlos. Los enanos suplicaron a Dios que les ayudase frente a tal amenaza, y Dios creó en un tercer momento a los gigantes para enfrentarse a los dragones. Pero los gigantes también empezaron a propasarse frente a los enanos, de forma que Dios tuvo que crear finalmente a los caballeros, para luchar contra los gigantes. Con ello quedó concluida la creación y la buena amistad que existe entre dragones y gigantes, por un lado, y enanos y caballeros, por otro. Los pigmeos son la casta más antigua del mundo. Y, puesto que todas las cosas en el mundo se transforman y se hacen cada vez más pequeñas, también los pigmeos se hacen cada vez más pequeñitos. Ésa es la razón –explica la bella dama– por la que de vez en cuando tienen que enviar al mundo una princesa de sangre real para que se case con un caballero y tenga descendencia y salve la casta de los enanos de su total ruina. La hermosa mujer tenía además un hermanito que se le perdió a la niñera entre los pañales de lo pequeño que era, así que no hubo más remedio que mandarla a ella a la tierra para que buscase un marido.

La metamorfosis en un ser grande se produjo gracias a un anillo que le entregaron sus abuelos, el cual tuvo también la propiedad de hacer menguar el palacio de los enanitos hasta convertirlo en el cofrecillo. Ya en el nuevo estado, la hermosa dama puso a prueba a varios hombres, pero ninguno fue capaz de estar a la altura de perpetuar el linaje del rey Eckwald, excepto nuestro protagonista.

Ahora –le advierte la bella– se agotarán los bolsitos y se seguirán otras consecuencias desgraciadas para ambos. Y le repite que es imposible que estén juntos; pero él insiste en su desesperación. Ante el conflicto, la dama le revela un secreto:

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

si se aviene a volverse tan chiquito como ella, podrá continuar a su lado y acompañarla a su reino. El hombre acepta, haría cualquier cosa con tal de estar con ella. Se pone el anillo, que le aprieta terriblemente, y finalmente se convierte en un enano como ella. Se acerca al cofrecillo, lo toca, y acto seguido dos alas laterales se extienden, diversas partes se juntan como listones o tablas, con puertas y ventanas, y el palacio completo se arma. Es la misma estancia que antes contempló a través de la rendija. El pequeño rey y su diminuto séquito se hallan también ahí. El rey le reconoce como yerno y se va a celebrar la boda.

Pero oír la palabra "boda" le produce tanto horror como el sonido de la música. La música no es sino la ilusión de que los que tocan juntos están de acuerdo en la armonía, cuando la realidad es que entre ellos no hay sino disonancias. ¿Y el matrimonio? Es algo aún peor, pues hombre y mujer están en continua competición. Ni el vino ni la celebración de su boda le causan la mínima alegría. Por la noche huye y se esconde tras una roca. Lo primero que hace en su escondrijo es quitarse el anillo con muchísimo dolor. Se queda dormido esa noche y por la mañana es despertado por un tropel incontable de hormigas aún más pequeñas que él, las cuales habían sido enviadas por su suegro, el rey, para encontrarle. Regresa a su esposa e inicia su vida junto a los enanos.

Pero no logra olvidarse de su anterior estado de grandeza y eso le apena. Se da cuenta de lo que significan los ideales de los filósofos y de que el ideal que tiene de sí mismo es soñarse gigante. No aspira a nada más que a librarse de su mujer y de las cadenas de su condición actual. Le hurta una lima al joyero de la Corte para deshacerse del anillo. Al saltar el anillo de su dedo con gran fuerza, su cuerpo da un profundo estirón y casi derriba el edificio entero. Al momento se encuentra solo con el cofrecillo. Inicia su camino a la casa de postas, y por el camino se va deshaciendo de sus posesiones. De lo último de lo que se deshace es del cofrecillo.

2

Esta historia rondó a Benjamin a lo largo de toda su vida. Ya en un fragmento escrito en 1920-21 se refiere a las notas que conserva sobre ella y que quiere emplear para estudiar el "poder de velo del conocimiento"[3]. La filosofía del lenguaje y

[3]"Verschleiernde Macht des Wissens". Walter BENJAMIN, "Sprache und Logik I", en *Fragmente. Auto-*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la teoría del conocimiento son temas recurrentes e interconectados en su obra. En relación con los motivos principales de esta historia, se puede argüir que en Benjamin lenguaje, percepción y memoria vienen frecuentemente de la mano de reflexiones sobre la miniaturización de las cosas: por ejemplo, sobre el reducido mundo de los niños y sus juegos, o sobre la pequeñez del amante en la memoria del amado[4], o sobre la capacidad de la memoria de hacer que las cosas recordadas aparezcan en tamaño pequeño, comprimido[5]. Sin olvidar la herencia que dejan las generaciones anteriores en el campo de percepción de los niños[6]. Benjamin resume muy certeramente en qué sentido una palabra no es en ningún caso un dato objetivo del mundo, sino algo en sí mismo misterioso, que –como un velo– enseña al tiempo que oculta. Lo interesante es que emplea las palabras de Karl Kraus, las cuales introducen no sólo la dimensión de un espacio que se achica o agranda, sino también la de la mirada: "Cuanto más de cerca miras a una palabra, tanto más distantemente te devuelve la mirada"[7]. Al igual que el gesto central de la historia, el cual muestra a un hombre que mira por la rendija del cofrecillo para descubrir en su interior un pequeño mundo que pronto se arruinará y desaparecerá, la palabra también es reacia a ser captada fácilmente, y cuanto más se acerca uno a mirarla, tanto más se aleja ella en su misterio. Nos dice algo, nos deja de decir otras cosas, y nos mira distante.

La forma en que nos mira y se deja mirar la palabra, similar a la mirada curiosa a través de la rendija del cofrecillo, se asemeja también a las reminiscencias de Benjamin sobre el pequeño jorobadito al que se refiere cariñosamente en *Infancia en Berlín hacia 1900*[8]. Benjamin recuerda cómo de niño, cuando caminaba por las calles de Berlín, se quedaba husmeando a través de las rejillas que protegían los

biographische Schriften. Gesammelte Schriften Band VI, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 23-25, pág. 23.

[4]Walter BENJAMIN, "Loggia. Vergissmeinnicht. Einbahnstraße", en *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen. Gesammelte Schriften Band IV.1*, ed. Tillman Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pág. 119.

[5]Walter BENJAMIN, *Archive*, pág. 49.

[6]Walter BENJAMIN, "Spielzug und Spielen. Randbemerkungen zu einem Monumentalwerk", en *Gesammelte Schriften Band III*, ed. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 127-132, pág. 128.

[7]"Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner blickt er zurück". "Haschisch in Marseille", en *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen. Gesammelte Schriften Band IV.1*, Frankfurt: Surhkamp, 1991, págs. 409-416, pág. 416.

[8]Walter BENJAMIN, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. Kleine Prosa. Band IV.1*, ed. Tillman Rexroth, 1991, pág. 235-304, esp. págs. 302-304.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

escaparates de las tiendas. Estas tiendas estaban por encima de unos pisos alojados en sótanos, cuya luz y ventilación provenía de la calle, pero sin demasiada apertura al exterior. Benjamin curioseaba a través de las barras, e intuía que ahí abajo había un mundo subterráneo secreto. Por las noches la imagen se invertía, y en sueños la mirada venía de abajo: de gnomos con sombreros que le observaban y luego desaparecían. La visión le producía escalofríos. Aquella imagen del subsuelo y el intercambio de miradas eran igual a la que se dirigían, también en sueños, él y el jorobadito de su *Deutsches Kinderbuch*. Tal y como le decía su madre, el jorobadito iba a hurtarle algo, y lo haría con una mirada fría e indiferente. Era una imagen simpática pero siniestra, pues el transfondo de esa mirada era un mundo que se encogía progresivamente a efectos suyo. También en "La nueva Melusina" se sustrae y empequeñece el mundo observado a través de la rendija del cofrecillo –un mundo en el que habita el hombre convertido en un enano y que luego desaparece sin dejar rastro.

La desaparición del ámbito de la percepción es fruto del empequeñecimiento y la distancia (o al revés, pues como nos dicen el relato y la expresión de Kraus, el proceso inverso de agrandamiento y la aproximación son asimismo posibles). También en el análisis de Benjamin sobre *Las afinidades electivas* de Goethe se presta atención a las dos parejas protagonistas: una de ellas persiste bajo la mirada del lector, a un tamaño natural. La otra desaparece en una distancia infinita, retirándose. De esta última escribe Benjamin que apunta a la felicidad de las pequeñas cosas, el motivo central de "La nueva Melusina"[9]. La desaparición y la disminución del tamaño están conectadas con la felicidad. Pero también lo están con su opuesto: la ruina. Lo que ocurre con estas metáforas espaciales del agrandamiento y el estrechamiento, o de la distancia y la proximidad, es que con ellas se representa la transformación en el tiempo de sus protagonistas. Se trata de un tiempo que en cualquier momento se interrumpe para traer consigo la plenitud o la catástrofe. Grandeza o pequeñez son los puntos finales hacia los que apunta todo acto. Y todo acto conlleva un salto al vacío, un movimiento hacia la dicha o la desdicha. Es como si en cada instante hubiera la posibilidad de abrir una rendija estrecha por la

[9]Walter BENJAMIN, *Goethes Walhlverwandtschaften. Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I.1,* eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 123-201, pág. 171 .

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

que cupiese la entrada a la felicidad. Y también, a la inversa, por la que fuera posible la caída o la ruina.

En un fragmento no publicado escrito en 1922-23, Benjamin expresa esta apertura del instante como un "problema psicofísico" relacionado con la proximidad y la distancia. De nuevo, aquí Benjamin emplea metáforas espaciales para hablar de la experiencia subjetiva y la plenitud asociadas a cada instante como una promesa.

En primer lugar, en relación con la vida amorosa. El deseo y la vida erótica, sostiene al respecto, están marcados por la lejanía. La sexualidad, por el contrario, tiene afinidad con la proximidad[10]. La intimidad erótica y la pasión están atravesadas por la posible caída en el abismo[11]. Se trata de una fuerza descrita por Benjamin en términos energéticos y naturales. Ella es capaz de hechizar e influir la subjetividad del amante. Hasta el extremo de que la cercanía excesiva pueda llevar al descontrol e incluso al horror. Así es el caso en la proximidad extrema de las relaciones sexuales en las parejas casadas, que Benjamin reconoce, por ejemplo, en la experiencia de Strindberg[12].

El fino equilibrio entre la cercanía y la distancia se halla tan sólo en el amor perfecto: en la amada las fuerzas de la distancia aparecen, como por magia, como algo próximo a un hombre. La distancia y la proximidad, o la presencia y la separación, son polos opuestos en la vida de eros. Así, en "La nueva Melusina", el amor del protagonista por la bella dama se mantiene como una promesa en la distancia. El anhelo por ella es el efecto de la separación. La cercanía a veces lo afianza, y otras lo desestabiliza hasta el extremo de su destrucción.

Y en segundo lugar, en relación con el destino. Un hombre, mantiene Benjamin en el mismo fragmento, tanto más se libera de las ataduras del destino, tanto menos está determinado por lo que tiene más próximo a la mano. Un hombre libre es el que controla él mismo lo que se halla cerca de él. El destino le sobreviene desde la distancia, sometiéndose con prudencia a los hechos. Las cosas en la distancia son como si pertenecieran a la naturaleza, por eso intenta descifrarlas como cuando lee las estrellas.

---

[10] "Schemata zum Psychophysischen Problem", en *Fragmente, Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften Band VI*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 83-84.
[11] Ibid., pág. 87.
[12] Ibid.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

En la reseña del libro *Die Rettung* de Anna Seghers, escribe Benjamin que antes del descubrimiento de la perspectiva en pintura se dibujaban figuras en miniatura sobre un fondo dorado con rasgos tan agudamente definidos como si el pintor los hubiera emplazado en un lugar natural o en un cabinete. El espacio está en ellos transfigurado. También vemos los personajes de las crónicas medievales como si estuvieran expuestos ante un tiempo que puede interrumpir sus actos. Tanto en un caso como en otro el Reino de Dios puede venir bajo la forma de la catástrofe. De ahí que Benjamin sostenga que a los personajes de la novela *Die Rettung*, con sus cada vez más menguantes ingresos y su experiencia cada vez más precaria les ocurra algo parecido. Sus hábitos se hacen triviales, pasándose como se pasan contando todo el día los peniques en su atenuante economía psíquica. Para los parados, escribe, la salvación puede ser también la venida del Anticristo. Un acontecimiento que mimetiza la bendición prometida por la venida del Mesías[13]. Curiosamente, Benjamin también se refiere al hecho de que en esta novela haya un personaje, la hijastra de Bentsch, que está como invitada en la familia. Como "La nueva Melusina", que entra en la vida del hombre convertido en enano para luego desaparecer cuando éste se cansa de su estado, esta extraña criatura de la novela también está ahí sólo temporalmente, para luego desaparecer.

La ruina es la conclusión de ese mundo maravilloso en miniatura de la caja mágica. En un fragmento no publicado, escrito en 1930 ó 1931, Benjamin menciona en una nota una teoría de la ruina y del encogimiento. El encogimiento, sostiene, debe definirse como la entrada del contenido de verdad en el contenido material[14]. Y se refiere en conexión con este punto a un artículo titulado "Neue Tempi" de Adorno[15]. Adorno reflexiona aquí sobre los nuevos modos de interpretación musical del siglo XX, y defiende que sólo al contemplar las obras en su historicidad es posible demostrar su motivación. Estas formas interpretativas abandonan el tiempo fuerte del compás y exponen las fracciones formales sin esquemas preconcebidos, con el peligro que esto conlleva de caer en la anarquía formal. Adorno considera

[13]Walter BENJAMIN, "Eine Chronik der deutschen Arbeitlosen. Zu Anna Seghers Roman "Die Rettung", en *Gesammelte Schriften Band III*, ed. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 530-538.

[14]Walter BENJAMIN, "Kritik als Grundwissenschaft der Literaturgeschichte", en *Fragmente. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften Band VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 173-174.

[15]Theodor W. ADORNO, "Nuevos ritmos", en *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, Barcelona: Tusquets, 1970, págs. 41-49.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

que este problema lo resuelven mediante la aceleración del tiempo y el estrechamiento de las partículas. La progresiva aceleración del tiempo en la interpretación alcanza su mayor constatación en las obras ruinosas.

La tendencia a la ruina y la compresión de las partículas serían pues formas de expresión (en este caso, musicales) históricamente determinadas por las que se pone de manifiesto el contenido de verdad de una obra.

Se podría argumentar, siguiendo esta línea adorniana que toma Benjamin, que en lo que se refiere a "La nueva Melusina", el anhelo por la mujer y la posible satisfacción que su proximidad traería consigo (también bajo la forma monetaria – recordemos los bolsitos de oro que se llenan de vez en cuando con sus poderes mágicos), llevan siempre asociados, como reverso de la moneda, la caída en la ruina, el hastío y la desesperación. Colmar el deseo o perderlo todo. La miniaturización del mundo sería así la expresión formal por la que se expresa el contenido de verdad de la acción que conduce a la felicidad o la miseria.

Un mundo pequeño dentro de nuestro mundo como relato de una temporalidad no lineal. Así se ponen de manifiesto las rupturas en las vidas de los protagonistas, y así también describe Benjamin el modo en el que se ha de considerar la vida de una obra escrita: no sólo en lo que se refiere a la historia de su composición, sino también por sus efectos: la recepción de sus contemporáneos, la fama y las traducciones de las que ha sido objeto. Así se transforma internamente la obra en un microcosmos.

Los niños son los más audaces creadores de microcosmos. Benjamin describe sus actividades lúdicas en numerosos lugares. En "Antiguos libros infantiles perdidos"[16] escribe cómo les encanta producir su propio pequeño mundo de cosas en el gran mundo de los adultos. Frecuentan los lugares en obras y se sienten atraídos por los desechos de la construcción, la carpintería o la jardinería. En los desperdicios hallan la mirada del mundo de las cosas, que se dirige hacia ellos. Los libros de cuentos son asimismo ruinas, desechos, cosas inútiles. A juicio de Benjamin, son los restos más valiosos de la vida espiritual de la humanidad. Los niños combinan y recombinan sus piezas a su antojo, como creadores omnipotentes de su propio mundo. Se sienten como en casa cuando exploran con la mirada y con sus dedos

[16]Walter BENJAMIN, "Old Forgotten Children's Books", en *Selected Writings. Vol. 1*. 1913-1926, eds. Marcus Bulock y Michael W. Jennings, Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997, pág. 408.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

los paisajes dibujados. Los dibujos son para ellos como el paraíso del mismo modo en que las alas de mariposa tienen una pátina, dice Benjamin[17]. Y transcribe, como paradigma de los paisajes observados en la infancia, una rima de guardería de un viejo libro de pintura, *Steckenpferd und Puppe* (el caballito y la muñeca):

Enfrente de la pequeña ciudad, se sienta un pequeño enano,
Detrás del pequeño enano, está una pequeña montaña,
De la pequeña montaña, fluye un pequeño riachuelo,
Sobre el pequeño riachuelo, flota un pequeño tejado,
Debajo del pequeño tejado, hay una pequeña habitación,
Dentro de la pequeña habitación, se sienta un pequeño niño,
Detrás del pequeño niño, está un pequeño banco,
Sobre el pequeño banco, descansa un pequeño arcón,
En el pequeño arcón, yace un pequeño nido,
Enfrente del pequeño nido, está un pequeño gato,
Es un pequeño lugar encantador, tomaré nota de ello[18].

Como los niños en sus juegos infantiles, también Fourier organiza el mundo a su antojo en sus célebres falansterios. Su utopía, escribe Benjamin, fue no sólo socialista, sino también pedagógica. En ella juega un papel importante la consideración de lo pequeño. Los niños que en ella vivirían serían divididos en dos grupos: las pequeñas bandas y las pequeñas hordas. Las pequeñas bandas serían asignadas a la jardinería y a otras obligaciones agradables. Las pequeñas hordas realizarían las tareas desagradables. Habría pequeños ponis en los que velozmente galoparían los niños por el falansterio. En los miembros de las pequeñas hordas, escribe Benjamin, Fourier vio cuatro pasiones en juego: el orgullo, la falta de vergüenza, la insubordinación y el gusto por la mugre[19].

[17]Walter BENJAMIN, "Notes for a Study of the Beauty of Colored Illustrations in Children's Books", en *Selected Writings. Vol. 1. 1913-1926*, eds. Marcus Bulock y Michael W. Jennings, Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997, págs. 264-266.
[18]Walter BENJAMIN, "A Glimpse into the World of Children's Books", en *Selected Writings. Vol. 1. 1913-1926*, eds. Marcus Bulock y Michael W. Jennings, Cambridge, Mass. y Harvard University Press, 1997, págs. 436.
[19]Walter BENJAMIN, 'Zu dem Gedicht "Vom Kind, das sich nicht waschen wollte"', *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften Band II.2*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 564-565.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

El mundo de los niños, como las utopías de pequeños habitantes, como el universo en su conjunto, pueden ir a la deriva en cualquier momento. En medio de la ruina, a Benjamin se le ocurre el siguiente pensamiento para encontrar consuelo: cuando nos metemos por un agujero del que no vemos salida alguna, la solución al enigma del universo se halla donde menos lo esperaríamos: casualmente –en el modo en que se entrega una postal a un niño.

¿Qué tiene la infancia que Benjamin encuentra en ella cierto consuelo? Los niños comparten con enanos y gigantes de la literatura popular –hace decir a un danés en "Conversación desde arriba del Corso"[20]- el que sus características corporales simbolicen características espirituales. Se trata de esferas de completa inocencia. Se hallan en los dos límites en los que nuestra estatura humana normal se convierte en gigante o diminuta. Si todo lo humano está atravesado por la culpa, sólo lo gigante o lo pequeño está asociado con la inocencia. Y en referencia a "La nueva Melusina", la bella dama en el cofre, Benjamin dice que su diminuta estatura encarna el reino de la inocencia[21]. El danés le replica que la inocencia infantil también está asociada con el lado inhumano, con lo zafio y burdo. Los niños pueden cambiar muy libremente de lado, moverse entre las dos zonas límites de lo humano, y pasar tiempo en cualquiera de ellas, sin tener que comprometerse con el mundo opuesto. Los adultos, con los años, pierden ese no tener que comprometerse, y aunque se agachen al nivel de lo minúsculo, nunca se sienten parte de él. Pueden divertirse en el mundo de lo enorme, pero nunca con una cierta torpeza[22].

Un personaje célebre de pequeña estatura es el que aparece en "Cuenta Rastelli..."[23]. Se trata de un joven enano que trabaja para un malabarista. Un personaje descrito por Benjamin como gracioso, avisado y encantador. El maestro empleaba un balón para su función. Daba la sensación de que éste no era una cosa animada, sino un ser vivo. El malabarista jugaba con el balón, que se movía como con vida. La explicación se hallaba en que en su interior estaba el enano, que interpretaba los impulsos de su amo a la perfección, siguiéndolos. Pero maestro y enano nunca

[20]Walter BENJAMIN, "Gespräch über dem Corso. Nachklänge vom Nizzaer Karneval", en *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen, Band IV.2*, ed. Tillman Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, págs. 763-771.
[21]Ibid., pág. 769.
[22]Ibid., pág. 770.
[23]Walter BENJAMIN, "Rastelli erzählt...", en *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Band IV. 2*, ed. Tillman Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, págs 777-780.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

se dejaban ver juntos, para no despertar sospecha. Un día llega la representación ante el sultán. Los movimientos del balón junto al malabarista son casi perfectos, de una facilidad total, al ritmo de la música de una flauta. Los espectadores se sienten admirados por el bello espectáculo. Cuando éste finaliza, el malabarista abandona el palacio para esperar a su fiel enano junto a una puerta secundaria. El relato concluye con un mensajero que se abre paso y le entrega al maestro una nota del enano. En ella le ha escrito que no debe enojarse, que no podrá actuar hoy ante la corte, pues se encuentra enfermo y tendrá que guardar cama.

3

La tendencia a interesarse por lo pequeño también proviene en Benjamin de la propia metodología de sus planteamientos filosóficos. Él mismo escribe sobre ello en su Curriculum Vitae III, donde dice que se esmeró en concentrarse cada vez con más ahínco en los pequeños detalles, para así tener mayor precisión y como resultado del contenido de sus investigaciones literarias[24]. En su "Pequeña historia de la fotografía" destaca asimismo cómo las cámaras fotográficas se hacen cada vez más pequeñas y cada vez están más dispuestas a capturar imágenes efímeras y secretas. Sus efectos de shock paralizan los mecanismos asociativos del que las usa[25]. Al igual que la forma de operar de las cámaras así descritas, a Benjamin le fascinaba el aprecio por lo insignificante en el arte, como el que vislumbra en la obra de los hermanos Grimm y en la verdadera filología[26]. Es prestar atención a lo que pasa inadvertido o desapercibido y apuntar a lo marginal de los contenidos materiales. Benjamin reivindica a un nuevo tipo de investigador que, en lugar de promover generalidades, totalidades omniabarcantes o contextos comprehensivos, tiene la capacidad de sentirse en casa en los terrenos marginales. Se fija en la materialidad del objeto de estudio y saca partido a las cosas que parecen más desgastadas o fuera de lugar.

[24]Walter BENJAMIN, "Lebenslauf III", en *Fragmente. Autobiographische Schriften Band VI*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 217-219.
[25]Walter BENJAMIN, "Kleine Geschichte der Photographie", en *Aufsätze. Essays, Vorträge. Band II.1*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, págs. 368-385.
[26]Walter BENJAMIN, "Strenge Kunstwissenschaft". Zum ersten Bande der 'Kunstwissenschaftlichen Forschungen'", en *Kritiken und Rezensionen. Gesammelte Schriften Band III*, eds. Hella Tiedemann-Bartells, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, págs. 363-369.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Tanto es el énfasis en lo minúsculo que hasta la caligrafía de Benjamin se vuelve cada vez más pequeña. Le gustan los pequeños cuadernos de notas, e incluso transmite a quienes le rodean la obsesión por el tamaño. En una carta que le dirige Dora Sophie Benjamin a G. Scholem aparece lo siguiente: "Las pequeñeces de Walter no permiten que mi ambición descanse. Lo puedo hacer yo también (...) Como puedes ver, mi escritura se hace cada vez más grande, un signo, supongo, de que debería parar de escribir tantas tonterías"[27].

Un soneto que escribe Benjamin de joven a la muerte de Christoph Friedrich Heinle (1894-1914) tiene la peculiaridad de expresar visualmente el contenido que quiere transmitir[28]. Utiliza una letra muy pequeña mostrando su respuesta ante un dolor que le embarga y la soledad en la que se encuentra. La letra tan densamente escrita y tan enana se corresponde con la economía de la expresión. Su estilo es preciso y lacónico. Su lectura requiere mucha concentración.

En los escritos de Benjamin abundan las micrografías. Algunas de ellas se asemejan a las que escribió Robert Walser. Letras que se reducen, que se constriñen al máximo: apuntan a la insignificancia. No tienen pretensiones. Recuerdan a la infancia, a un mundo de experiencias y cosas familiares. Sus temas son triviales y marginales. Emplean el formato pequeño de la glosa y los aforismos. Como dijo Scholem sobre el proceder de Benjamin, quiso "presentar en la expresión literaria más pequeña algo completo en sí mismo"[29]. Es una estética de lo pequeño, un análisis de los momentos individuales diminutos. La experiencia cristaliza en la reducción a lo mínimo. La cita completa de la carta que dirigió a Jula Radt-Cohn y con la que empezamos este artículo dice así: "Verás que –empezando hace más o menos una semana– he entrado en un periodo de escritura de tamaño pequeño en el que, incluso después de largos intervalos, siempre de nuevo encuentro algún tipo de hogar, y en el que me gustaría seducirte. Si percibes esta pequeña caja como algo acogedor, entonces nada debería prevenir que te conviertas en su Princesa. (Conoces "La nueva Melusina", ¿no?)"[30]. La escritura de Benjamin es enigmática y muy frágil, como la de algo que puede arruinarse o desaparecer en cualquier momento. Como el cofrecillo de nuestra historia, conserva algo precioso, que se

[27]Walter BENJAMIN, *Archive*, pág. 49.
[28]Walter BENJAMIN, *Archive*, pág. 51.
[29]Walter BENJAMIN, *Archive*, págs. 51-2.
[30]Citado en Walter BENJAMIN, *Archive*, pág 52.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

esconde bajo la forma de una miniatura. Ostenta "la pantomima de la naturaleza entera y la existencia de la humanidad en forma microcósmica"[31].

En el archivo encontramos además un precioso poema que contiene rastros de lo pequeño en relación con el amor:

Cuando empiezo una canción
Se me queda grabada
Y si me doy cuenta de ti
Es una ilusión

Y así te quiso el amor
Humilde y pequeña
Para que te gane
En la soledad

Y te deslizaste de mí
Hasta que aprendí
Sólo peticiones sin mancha

Traiciona la naturaleza
Y sólo pasos embelesados
La huella bendita[32]

Y a continuación el célebre poema de Brecht sobre el pequeño ciruelo, que Benjamin comenta:

Hay en el patio un ciruelo	Im Hofe steht ein Pflaumenbaum
Que no se encuentra menor	*Der* ist klein, man glaubt es kaum.
Para que nadie le pise	Er hat ein Gitter drum
Tiene reja alrededor	So tritt ihn keiner um.
Aunque no puede crecer	Der Kleine kann nicht größer wer'n

[31]Walter BENJAMIN, *Archive*, pág. 2.
[32]Walter BENJAMIN, *Archive*, pág 67

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Él sueña con ser mayor	Ja, größer wer'n, das möcht er gern.
Pero nunca podrá serlo	's ist keine Red davon
Teniendo tan poco sol.	Er hat zu wenig Sonn.
Duda si será un ciruelo	Den Pflaumenbaum glaubt man ihm kaum
Porque ciruelas no da	Weil er nie eine Pflaume hat
Mas se conoce en la hoja	Doch er ist ein Pflaumenbaum
Que es ciruelo de verdad[33]	Man kennet es an dem Blatt.

El ciruelo se asemeja a la gente de aspecto atrofiado que le rodea en que ninguno tiene nada de heroico y hay que poner alrededor suyo una verja, para no ser pisoteados. Benjamin también destaca la rima de la primera línea [*Pflaumenbaum-kaum*], que hace que la última palabra de la tercera línea [*Pflaumenbaum*] sea algo inútil como rima, indicando que el ciruelo ni siquiera tiene esperanza, y casi ni ha podido crecer.

Pero tal vez sea la tesis I sobre el concepto de historia la que contenga al pequeño más famoso de la obra de Benjamin: "Sabido es que debe de haber existido un autómata construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro de ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie".[34] Se trata de nuevo aquí

[33]Bertolt BRECHT, "Der Pflaumenbaum", en *Die Gedichte von Bertolt Brecht*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, pág. 647; WALTER BENJAMIN, "Kommentare zu Gedichten von Brecht", en *Aufsätze. Essays. Vorträge. Gesammelte Schriften Band II.2*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1991, págs. 566-567.

[34]Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", en *Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I.2*, eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schwepphäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pág. 693. Tomo la traducción de REYES MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de ese jorobadito de la infancia, ahora convertido él mismo en maestro de ajedrez e identificado con la teología, también enana –y fea.

En la historia de Rastelli el enano estaba supuestamente dentro de la pelota que se movía con ritmo. Al final descubrimos que el enano se había esfumado. Ahora el jorobadito (la teología) se esconde dentro de la maquinaria y mueve los hilos desde el interior, para que la partida de ajedrez la gane siempre el muñeco (el materialismo histórico). Si la perspectiva de la ruina es la que subyace a todo lo pequeño, la ayuda que le proporciona la teología, que es tan enana y fea, al materialismo histórico es la de hacerle ver las cosas desde la perspectiva de la catástrofe. Pero esa mirada –como escribe Reyes Mate en su comentario a la tesis– "no significa inyectar una dimensión utópica al presente (avisando al hombre de que vamos hacia mejor), sino poner sobre la mesa toda la miseria del presente al exponerla no como un *factum* o destino sino como una frustración y, por tanto, un deseo de felicidad".[35] El materialismo histórico necesita de la teología porque es ella la que le hace ver el presente desde la perspectiva de lo que podía haber sido de otro modo, de lo que se podía haber encarrilado de otra forma y con otra salida. La fea teología es la que le dice al materialismo histórico que la miseria del presente puede alterarse y convertirse en otra cosa, lo que no es necesariamente algo mejor, sino simplemente algo distinto. Es la que mira al materialismo histórico desde el interior de la maquinaria y en cualquier momento le puede hurtar algo: cualquier atisbo de triunfalismo. Sí, el materialismo histórico gana la partida, pero lo hace en medio de un paisaje en ruinas.

Benjamin "Sobre el concepto de historia", Madrid: Trotta, 2006, pág. 49.
[35]Reyes MATE, *Medianoche,* pág. 65.

EMANCIPACIÓN DEL VALOR DE CAMBIO RESPECTO AL VALOR DE USO. REFLEXIONES PARA UNA TEORÍA DE LA MERCANCÍA EN LA OBRA DE LOS PASAJES.

The Emancipation of the Exchange Value from the Use Value: Reflections for a Theory of the Commodity in 'The Archades Project'

OTTMAR JOHN*
john@t-online.de

Fecha de recepción: 8 de noviembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 23 de noviembre de 2010

RESUMEN

El concepto de mercancía es el esquema central de interpretación de la *Obra de los Pasajes* de Walter Benjamin. Este artículo pretende analizar y desarrollar dicho esquema en tres pasos: en primer lugar, con ayuda de la diferenciación habitual en teoría económica entre valor de uso y valor de cambio, se explica el concepto de mercancía y su importancia, en cuanto categoría de las ciencias sociales, para la descripción de los nuevos fenómenos en los mundos de vida urbanos modernos; en segundo lugar, se saca a la luz la estructura temporal del concepto de mercancía y se ofrece una interpretación del mismo con ayuda, sobre todo, de la teoría de la conciencia interna del tiempo de Husserl; finalmente, a través del concepto de libertad de mercado, se interpreta la mercancía como una categoría de la razón práctica y se la somete a una crítica fundamental con apoyo en el análisis kantiano de la libertad.

Palabras clave: W. Benjamin; mercancía; valor de uso; valor de cambio; capitalismo, mercado; vida urbana; tiempo; libertad; religión.

ABSTRACT

The concept of commodity is the central scheme of interpretation in Walter Benjamin's Arcades Project. This paper aims to develop and analyze this scheme in three steps: first, the concept of commodity will be explained by employing the differentiation between exchange value and use value, which is common in economic theories. In this context, it will also be pointed out that this scheme is valuable as a category for social sciences, and how it serves for describing new phenomena of modern forms of urban life. Secondly, the time-structure of the concept of commodity will be explored and interpreted in connection with Husserl's theory of the consciousness of internal time. In the end, the interpretation of commodity will be related to the concept of freedom of market and then critically undermined from the vantage point of Kant's notion of freedom.

Key Words: W. Benjamin; commodity; use value; exchange value; capitalism; market, urban life; time; freedom; religion.

*Director de la Comisión de Pastoral. Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

0. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

La Teoría Crítica tiene su origen en la problematización de la autoconciencia y la autopercepción de las sociedades industriales desarrolladas. Esa crítica comienza en los años treinta del siglo pasado con la revisión del ideal de ciencia y objetividad de la investigación social empírica, que avanzaba hacia una figura de reflexión que sustituía cada vez más la autoconciencia por la autopercepción. La sociología se esforzaba por satisfacer el patrón de la investigación científica. Y la sociología de inspiración neokantiana había conseguido reproducir de manera exitosa y plausible el progreso cognitivo de las ciencias naturales[1].

El fenómeno de la ciudad moderna es el requisito de esa problematización y el ámbito de percepción de la realidad social controlada metodológicamente. En la ciudad se concentran los desarrollos y las tendencias sociales; observarlos y analizarlos tiene un cierto valor de pronóstico para el conjunto de la sociedad. La 'obra maestra' de Walter Benjamin, la *Obra de los Pasajes*, que quedó inconclusa, pretendía precisamente observar las tendencias sociales en la capital del siglo XIX[2]. Su procedimiento difiere del principio dominante hasta el día de hoy en la investigación social empírica; dicha investigación destila de los fenómenos sociales lo comparable y, por tanto, universal[3]; en última instancia identifica en lo singular aquello que es representable en un código numérico. El resultado del procedimiento de formalización y matematización es su criterio último de universalidad. Benjamin se apoya, por el contrario, en una imagen de la realidad que se hace presente al observador. Parte de la máxima metodológica según la cual el observador, cuando se

[1] Ver Martin JAY, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung, 1923-1950,* Frankfurt a. M.: Fischer, 1976.

[2] Las obras de Walter Benjamin se citan indicando el tomo y la página de la edición de los *Gesammelte Schriften*, ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem, 7 vols. y supl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972-1989.

[3] No puede negarse que la universalidad va necesariamente unida a la abstracción. La cuestión es cómo se realiza esa abstracción: ¿presupone la presencia de lo universal-abstracto en la realidad que ha de ser conocida o se trata de un procedimiento de la razón que abstrae de la realidad y cuyo concepto universal consiste en contener en él mismo una conciencia de la ausencia de la realidad? En el primer caso la abstracción consistiría en algo positivo; el código numérico sería algo dado. En el segundo caso se trata de una operación de la razón que puede fracasar en relación con la realidad o, en su caso, ha de ser corregida por las percepciones y la experiencia. La cuestión de realidad o no realidad de los universales se encuentra también tras la diferenciación de las tablas de juicios lógicos y de las categorías en la *Crítica de la razón pura* de Kant, ver al respecto Reinhard BRANDT, *Die Urteilstafel der Kritik der reinen Vernunft*, Kant-Forschungen 4, Hamburg: Meiner, 1991.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

expone a la realidad, es capaz de percibir en la superficie de las cosas signos de aquello que las constituye. Y para las cosas y los hechos lo esencial es su "núcleo temporal", su intrínseca constitución temporal[4].

La ciudad moderna es una magnitud altamente dinámica; su esencia consiste en su permanente transformación y su continuo desarrollo. Benjamin quiere ilustrar las fuerzas que han producido ese impulso de desarrollo, así como sus consecuencias para los seres humanos que habitan la ciudad. Con ello pretende hacer objeto de su mirada aquellos fenómenos que poseen una significación general[5].

Lo que caracteriza a la ciudad moderna es el hecho de que ya no puede existir ningún observador externo capaz de hacerse con una visión general adecuada de la misma. La compleja realidad de la ciudad no puede ser ya abarcada por nadie. Su misma expansión cuantitativa es ya un indicador más que suficiente de que aquel que se empeña en conocerla no puede convertirla en su objeto, es decir, en un objeto que realmente fuese diferente de él en cuanto sujeto observador[6]. Sólo puede desentrañar la ciudad quien conozca realidades singulares en ella que representen la totalidad[7]. Esa significación universal se hace presente a la observación en cosas

4 Benjamin está en oposición directa a las formalizaciones forzadas por el neokantismo en los años veinte en teoría de la ciencia. Pero esto no lo convierte en un fenomenólogo, como se mostrará en el tercer apartado de este artículo. Benjamin y los miembros de la Teoría Crítica intentan más bien adoptar una posición más allá de las falacias y los reduccionismos, que, por un lado, se pueden comprobar en una abstracción reducida a formalización, en cuanto falsas conclusiones sobre la realidad sacadas a partir del resultado de la formalización y que, por otro lado, también consisten en la sustitución de la realidad por su existencia en el pensamiento.

5 En la *Obra de los Pasajes*, Bejamin quiere vincular la comprensión marxista de la historia con una expresividad ampliada: Se trata de "descubrir el cristal de acontecer total en el análisis de los pequeños momentos singulares" (V 575 [N 2,6]).

6 Es una evidencia universalmente reconocida por la sociología urbana que, sobre todo la urbanización, las formas de vida y los hábitos de comunicación que han producido la ciudad poseen un carácter ubicuo. El campo y la ciudad no son dos realidades opuestas, pues el objeto "ciudad" no puede ser delimitado. Por ese motivo tampoco puede ser conocido empíricamente de manera directa. Los métodos de su conocimiento empírico han de ser más bien justificados a través de conceptos universales como los de sujeto, forma de la mercancía y tiempo.

7 A diferencia de la fenomenología, el procedimiento de Benjamin es rigurosamente materialista, pero no científico-natural. Busca lo universal en el objeto material, pero no extrayéndolo a través de la actividad del entendimiento, sino a través de la identificación de las similitudes de las cosas singulares, similitudes que le "aparecen" al observador y se le muestran en constelaciones. Las universalidades objetivas confeccionadas en las cosas son idénticas entre sí y puede ser afirmadas como universalidades. Por el contrario, las similitudes muestran tanto las identidades entre las cosas como también sus diferencias. En la percepción de las similitudes la diferencia sigue siendo constitutiva. En ella puede conservarse el sentido para lo individual e indisponible para la razón, que se sustrae a toda subsunción bajo lo universal. En este sentido, para Benjamin las percepciones materiales son conceptos límite de la teoría del conocimiento.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

concretas[8]. La universalidad de lo así dado no es entonces un rasgo que la imaginación del ser humano introduzca en las cosas o que ella les atribuye, si éstas condicionan por su parte el único método con el que pueden ser conocidas[9]. El procedimiento al que nos referimos puede ponerse en relación con la doctrina de los signos de los tiempos de Marie-Dominique Chenu[10]. La fuerte discusión en torno a cómo debe entenderse la categoría de signo de los tiempos, que posee tanto un carácter epistemológico como de diagnóstico epocal, puede ser resumida en tres puntos:

1. Aunque los signos de los tiempos son como una revelación, es decir, se imponen al observador de la sociedad y la historia como signos de algo que afecta a la totalidad, no tienen sin embargo un origen divino, sino que son de carácter natural. No es que Dios diga algo a los hombres en los signos de los tiempos, sino que en ellos se hace legible una significación de la realidad[11].

2. Sólo puede ser signo de los tiempos aquello que es resultado, fenómeno concomitante u ocasión de la praxis moral y política de los seres humanos. Un ejemplo frecuentemente citado de "Pacem in terris" es el movimiento feminista. El sig-

---

[8] ¿En qué medida puede hacerse presente una significación universal? Las similitudes y las correspondencias son universalidades fenomenológicas, pero no conceptos universales. La posmodernidad renuncia a los conceptos universales y se entrega con ello a las plausibilidades, es decir, a las evidencias más crudas de la mentalidad dominante. Con ello se hace acreedora del reproche de reflejar simplemente la situación, pero no de comprenderla e interpretarla. Cuando Benjamin habla de universalidades que se presentan, entonces se trata de percepciones que poseen una relevancia práctica, una significación vinculante para el sujeto de la percepción y para su constitución como sujeto.

[9] Esta reflexión puede ser entendida como un giro del análisis transcendental hacia lo objetivo: el análisis transcendental pregunta por las condiciones de posibilidad bajo las que una realidad particular puede ser aquello que pretende ser. Dicho análisis saca a la luz esos presupuestos y esas condiciones sólo accesibles mentalmente, bajo las cuales pueden ser verdaderos los juicios tanto teóricos como prácticos. Un giro hacia lo objetivo significaría partir de la capacidad del ser humano y mostrar qué condiciones materiales están dadas en la realidad, que limitan los conocimientos fácticos.

[10] Esta teoría tuvo una no pequeña significación para la transformación de la iglesia católica de la que fue índice el Vaticano II. A este respecto resulta paradigmática la Constitución Pastoral "Gaudium et spes"; no se debatió tanto en torno a ningún otro elemento teórico como se hizo con la doctrina de los signos de los tiempos. Ver fundamentalmente Marie-Dominique CHENU, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn: Bonifacius-Dr., 1968, también Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg: Herder 2005, pág. 179ss.

[11] Esto hay que mantenerlo frente a cualquier tendencia divinizadora. Los signos de los tiempos no revelan el oculto carácter divino del mundo, sino que caracterizan el mundo como un lugar en que se ha revelado la voluntad de Dios y como el único en el que se le puede responder. Ver al respecto Hans-Joachim SANDER, "Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit", en G. WASSILOWSKY (ed.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207) Freiburg i.Br.: Herder, 2004, 185-206, espec. 206; Marianne HEIMBACH-STEINS, "„Inkarnation" als Lerngeschichte. Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie", en *PThI* 25 (2006) 41-55.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

no no es la opresión de la mujer. Más bien es la lucha de las mujeres contra la opresión la que pone en evidencia la injusticia de su destino.

3. Los signos de los tiempos expresan la totalidad de la realidad en un signo visible y son universales en el sentido de que expresan la relevancia del signo para el observador —ya sea porque lo hacen consciente de que está implicado en lo que ha cobrado expresión, ya sea porque exigen una capacidad de actuación moral y en ese sentido representan un juicio de la razón práctica[12]. El observador se experimenta involucrado en la realidad y rodeado por ella, una realidad que se expresa en un fragmento de sí misma. En esa realidad parcial tenemos que ver con un signo de los tiempos, con un *pars pro toto*, porque en la observación del fragmento, en cuanto signo del todo, el observador hace la experiencia de estar envuelto en esa realidad.

De acuerdo con la teoría de los signos de los tiempos, estaría equivocada una hermenéutica que intentase definir la ciudad moderna diferenciándola de otros fenómenos geográficos, sociales e históricos[13]. Buscar en la ciudad signos de los tiempos representa un planteamiento metodológico contrario: se resalta lo universal que se hace visible y claro en la ciudad y que tiene además una significación para el campo y las formas de vida tradicionales —ya sea porque la ciudad anticipa la evolución de la totalidad y posee un cierto valor de pronóstico, ya sea porque tan sólo la ciudad, en razón de su alta densidad residencial y habitacional, permite

[12] La imagen del pasado que se presenta de manera involuntaria al observador posibilita para el último Benjamin un tipo de visión que posee una estructura semejante al signo de los tiempos. Provoca a actuar. Ver Ottmar JOHN, "Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins", en Joachim VALENTIN – Saskia WENDEL (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhundert*, Darmstadt: WBG, 2000, págs. 51-68. Existen dos posibilidades para poner de relieve la significación de una imagen tal para la razón práctica. Bien es el pasado la causa de que los sujetos puedan actuar en el presente; tendría pues una función constitutiva del sujeto. Entonces sólo podría ser un acontecimiento mesiánico que es operativo desde sí mismo en la historia y se presenta a un lejano futuro como imagen que posibilita la vida. O bien el sujeto moral actual se ve obligado para realizar su capacidad de acción en una determinada situación histórica a apoyarse en las esperanzas de generaciones pasadas y a concederles una fuerza orientadora para aquello que hay que hacer desde un punto de vista material. No es entonces la constitución de la subjetividad en cuanto tal la que es llevada a efecto o —más suave— posibilitada por una intervención divina en la historia, sino la realización de la libertad de los sujetos bajo las condiciones materiales de la sociedad, la historia y la naturaleza biológica. La imagen bejaminiana del pasado sería entonces necesaria para la realidad de una praxis liberadora, pero no para poder decidirse por ella en absoluto. Sobre todo por esta razón, su concepto de historia sería una explanación importante de un concepto teológico de memoria. Pues el *specificum christianum* consiste en la experiencia de la realidad de la salvación y no se agota en el anhelo y en el pensamiento sobre ella.

[13] La diferencia específica decisiva es entonces la que existe entre ciudad y campo. Para responder a la pregunta por aquello que es la ciudad, bajo el hechizo de esta diferencia se eliminan todos los rasgos que solo se encuentran en ella. Para la cuestión aquí planteada, esta lógica conduce al error.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

que se hagan visibles determinados fenómenos que habrían permanecidos desconocidos en el caso de una mayor dispersión de las personas[14].

Benjamin analiza tres signos de este tipo en relación con París, la capital del siglo XIX:

1. En las exposiciones se hace visible el concepto de valor de cambio o, en su caso, de la sociedad productora de mercancías;

2. En el flujo de los viandantes y en el aumento observable de los movimientos de circulación se hacen experimentables el movimiento circular del capital y las catástrofes que ese movimiento puede producir;

3. En los diferentes tipos humanos, como por ejemplo el paseante ocioso, puede pronosticarse ya en el siglo XIX la debilidad del sujeto para la toma de decisiones y para la acción a la vista de la aceleración del cambio y de la complejidad de la situación[15].

1. EL VALOR EXPOSITIVO DE LAS COSAS – EL NACIMIENTO DE CARÁCTER DE LAS MERCANCÍAS EN LA CIUDAD

1.1 El nuevo atractivo de la ciudad

A la búsqueda de signos de los tiempos en la ciudad, que deben permitir tanto formular un concepto unitario de la ciudad, como también aspirar con él al conocimiento de todas sus realidades, salta a la vista, de entrada, el nuevo atractivo de la ciudad. Si en los años sesenta y setenta parecía que las ciudades iban a morir, desde los años noventa gozan de nueva vida[16]. El indicador que tradicionalmente servía para expresar la vitalidad de una ciudad era el crecimiento de la población residencial empadronada. Sin embargo, para explicar el pulso vital de los centros urbanos ya no es suficiente con ese indicador. El número de habitantes de los cen-

[14] Para la satisfacción de cualquier inclinación, por extraña que sea, se encuentra en la ciudad un ambiente propicio. Es poco probable que no existan personas con inclinaciones semejantes en las zonas rurales, pero les resulta incomparablemente más difícil en ellas organizarse y hacer visible su inclinación por medio de los actos correspondientes.

[15] Para Benjamin este pronóstico se ve confirmado de manera dramática en la víspera de la segunda guerra mundial y del genocidio: sus últimos textos están dedicados sobre todo a responder a la cuestión de por qué la resistencia frente a la eliminación de partes relevantes de la humanidad era tan débil y bajo qué condiciones podrían ser restituidas. Para una consideración del conjunto de la obra de Benjamin desde esta perspectiva, ver Ottmar JOHN, *„...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“ Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*, Münster Ms., 1982.

[16] Sobre el atractivo de la nueva ciudad, ver los datos de la sociología urbana en Hartmut HÄUßERMANN - Walter SIEBEL, *Neue Urbanität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tros urbanos no ha crecido de manera significativa, en Alemania más bien se encuentra en caída libre desde hace treinta años. En algunas ciudades han llegado a un mínimo absoluto. Los centros de las ciudades se mantienen animados por las personas que pasan por ellos sin residir allí. Se trata, por un lado, de profesionales del sector servicios, que tradicionalmente dominan los centros urbanos. La producción industrial se ha desplazado a la periferia, al barrio o al distrito. Por otro lado, se trata de los "consumidores" en sentido amplio de la palabra. Son personas que permanecen en la ciudad para aprovechar las ofertas: mercancías, servicios, educación, formación y cultura. Independientemente de cómo se pueda definir la motivación de las personas que entran y salen diariamente de la ciudad, la oferta de consumo (incluidas las posibilidades de educación y cultura) se han convertido en un indicador cada vez más importante de la animación y del atractivo de las ciudades[17]. Ese atractivo ha generado desde mediados de los años noventa una nueva imagen de la ciudad y ha desplegado un impacto social. Sin embargo, se engaña quien la considere una novedad radical[18] —el atractivo de la ciudad tiene su prehistoria.

Con relación a los saltos de la evolución social a comienzos de la Modernidad Walter Benjamin descubre fenómenos que preludian el atractivo que observamos en la actualidad. Su principal obra inconclusa, de la que sólo tenemos un gigan-

[17] Los puestos de trabajo en una ciudad se concentran cada vez más en los sectores de la distribución y los servicios, la formación y la cultura. Dependen de la asiduidad de los consumidores. En una época de sistemas de transporte avanzados resulta irrelevante para esos sectores que las personas vivan o no en la ciudad. Lo decisivo es que permanezcan en ella o se muevan por ella. Esto configura también el estilo de vida de las personas. Si prescindimos de las familias con niños pequeños, el domicilio en el sentido del empadronamiento tan sólo es un lugar dormitorio.

[18] De la novedad (*novum*) existe un concepto teológico y uno secular. El teológico designa aquel acontecimiento que no puede ser deducido a partir de la historia transcurrida hasta ese momento y cuyo carácter indeducible es un fuerte indicio para una causa divina. La encarnación de Dios en Jesucristo sólo puede ser concebida como un *novum* de ese tipo; ver al respecto Dieter HATTRUP, *Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte*, Münster: Aschendorf 1988. La consideración de la sociedad desde el punto de vista de la teoría de los sistemas reclama para sí la capacidad de hacer justicia en gran medida a la aparición de contingencias por medio de la descripción de acontecimientos simultáneos en diferentes subsistemas, ya que prescinde del planteamiento de una explicación causal de los fenómenos en una sucesión temporal. Quien describe la sociedad desde el punto de vista de la teoría de los sistemas y renuncia a explicaciones está más en condiciones de identificar algo que no se ha dado hasta ahora como tal. La cuestión que se plantea entonces es si no se paga por ello un precio demasiado alto. Pues quien renuncia a la derivación a partir de la historia hasta ahora transcurrida, sólo puede contemplar cada fenómeno individual como totalidad y de esa manera sobrevalorarlo. El procedimiento de Benjamin consiste en tomar un fenómeno como individualidad, que sin embargo en la mirada muestra su finitud al revelar su núcleo temporal y su origen.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tesco *collage* de citas de muy difícil lectura[19], lleva el título de *Obra de los Pasajes*. En los pasajes parisinos del siglo XIX Benjamin observa realidades singulares que representan la totalidad[20]. El fenómeno urbano-arquitectónico de los pasajes tiene una prehistoria y un corolario. La prehistoria son las exposiciones industriales organizadas por primera vez a mitad del siglo XIX. En las metrópolis, éstas crecen hasta convertirse en exposiciones universales; están al servicio de la presentación de los productos más novedosos del espíritu de invención y de la fuerza de creación humanos[21]. Demuestran la capacidad de rendimiento técnico de las industrias nacionales. Al corolario pertenecen los centros comerciales; todo lo que se ofertaba en los pasajes en pequeños negocios encuentra en el centro comercial su síntesis. Con los pasajes, las exposiciones y los centros comerciales entra en la escena de la historia universal una novedad: se hace visible el carácter de mercancía de los productos[22], su apariencia fantasmagórica se materializa en la forma de presentación de los objetos de uso en las exposiciones y la publicidad y —como hay que añadir *ex post*— en el trato con las cosas por parte de los consumidores. Estas realidades resultarían ser el motor secreto del desarrollo de la ciudad moderna[23].

Por medio de citas tomadas de obras de historia cultural y urbana Benjamin ilustra cómo las exposiciones (universales) sintetizan a su vez dos grandes tradiciones:

1. Las ferias y las fiestas populares, la diversión para el pueblo llano. Para ello presenta en su montaje de citas fragmentos de textos que evidencian que las exposi-

[19] En la *Obra de los pasajes* la forma de la representación se corresponde con lo representado; se atiene consecuentemente al ideal metodológico de una imagen material que se hace presente. Esa forma de representación parece condenar al lector y destinatario a contentarse con una porción provisional de observaciones singulares y ser consciente de que por el camino de la inducción no existe ninguna universalidad en sentido estricto, sino sólo una hipotética y provisional. No le está permitido a la razón finita poder conocer una universalidad material, y esto tan sólo por la razón de que en cada momento puede suceder algo decisivo y cambiar la imagen del mundo que existía hasta ese momento.

[20] Según Schöttker el pasaje era para Benjamin expresión y mónada de la Modernidad. En él podía reconocerse el surgimiento de nuevas formas de pensamiento, experiencia y creación. Ver Detlev SCHÖTTKER, *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, pág. 204.

[21] V 238, cita de Gideon —la mayor parte de la masa de textos que componen la *Obra de los pasajes* son citas que sin tener conexión entre sí forman constelaciones de una determinada manera. Respecto al ideal de la forma del fragmento, ver también Susan BUCK-MORSS, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagenwerk*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

[22] Según Tiedemann, lo que Marx denomina el carácter fetichista de la mercancía puede considerarse el esquema central de interpretación de la última redacción del conjunto de la *Obra de los Pasajes* (V 25, Introducción del editor).

[23] V 268, cita de Fritz Stahl.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

ciones industriales nacen desde el principio del deseo de divertir a la clase trabajadora[24]; se enviaron delegaciones de obreros a las exposiciones universales[25], aparentemente para que tras su retorno actuaran tranquilizadoramente sobre los colegas. Las exposiciones universales son una señal de la superación de la contradicción entre productores y consumidores en el *New Deal*. La vida económica ya no es pensable a partir de los años 30 del siglo pasado sin el consumo de masas. Desde esta perspectiva la posibilidad de creación de puestos de trabajo se basa en que los trabajadores también consuman las mercancías producidas por ellos mismos. Sin embargo, Benjamin identifica como origen de la superación de la contradicción entre producción y consumo la exposición de las mercancías —la creación de posibilidades de contemplar las mercancías. Lo cual todavía no significa poder también adquirirlas y consumirlas. Para desentrañar este hecho Benjamin se refiere a otra fuente del origen de las exposiciones,

2. Los lugares de contemplación del arte y la alta cultura, especialmente los museos[26], pero también las catedrales. Las exposiciones industriales implicaban desde el comienzo una síntesis de los productos de la industria y el arte[27]. La relación contemplativa con los productos de la industria representa una secularización de la práctica religiosa de no destruir las cosas y consumirlas por el uso, sino de dejarlas existir. Se trata de una secularización en tanto que las representaciones religiosas y los símbolos, sobre todo los iconos de la tradición ortodoxa, manifiestan una determinada estructura referencial. Son objetivos y verificables, sin que aquello a lo que hacen referencia sea accesible a los sentidos en la misma forma que lo es el remitente; muestran el no-ser-visible de aquello que representan —elevado en la teología sacramental hasta la presencia real de lo invisible en aquello que lo representa, esto es, en el signo. ¿Qué es lo que se pierde en el proceso de secularización del icono en un producto industrial? ¿Qué es un producto industrial, esto es, aquello que se hace visible en la exposición como mercancía, a diferencia de la imagen de la Virgen ante la que se encienden velas en un rincón de la iglesia y ante la que el creyente pide de rodillas su intercesión? El proceso de traslación parece ser un proceso social que afecta al ser y se refiere a su objetividad empírica. No se agota en un cambio de lugar —del edificio de la iglesia a un palacio de vidrio y cristal[28]— ni en la

[24] V 243, cita de Sigmund Engländer.
[25] V 250, 253, varias citas.
[26] V 239 [G2a,6].
[27] V 254 (G9a,2), 232.
[28] V 239 [G2a,8], 252 [G8,5]. Benjamin subraya continuamente la importancia de los edificios de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

industrialización de la técnica de su producción —la iconografía sigue siendo hasta hoy una actividad artesanal, mientras que las mercancías son producidas en procesos mecanizados, automatizados o controlados por ordenador, según una compleja división del trabajo, procesos en los que el trabajo humano cada vez tiene menos importancia[29]. ¿En qué consiste entonces el proceso de secularización, la conversión de objetos de culto en mercancías? Una respuesta a esta pregunta exigiría aclarar y desentrañar de otra manera aquello que denominamos "mercancía" y pensamos bajo esa denominación. En todo caso, las exposiciones industriales y de mercancías son el origen del nuevo atractivo de las ciudades al comienzo del tercer milenio.

Arrojar una mirada sobre un fenómeno aparentemente secundario al comienzo de la Modernidad, esto es, las exposiciones industriales y de mercancías, representa —ésta sería la tesis— una contribución para comprender mejor la hegemonía de lo urbano en la sociedad mundial. Pues el atractivo del que hablamos no sólo es un fenómeno necesitado de explicación en las metrópolis industriales de Europa venidas a menos, sino ante todo en las sociedades pobres y en los países emergentes. Solo el éxodo rural y los vertiginosos movimientos migratorios confirman la pertinencia del uso del término "atractivo" como característica integral de la ciudad en los comienzos del tercer milenio[30].

---

cristal para la arquitectura de la Modernidad —cuyos primeros edificios avista en las exposiciones universales del siglo XIX. Los edificios de cristal representan la realización arquitectónica de la máxima de la Ilustración tras la consistente explicación del mundo —en un mundo de edificios de cristal nada queda oculto a los ojos.

[29] Si hay que hablar en este contexto de secularización y, por cierto, en el sentido de la traslación de una determinada forma de contemplar las cosas, en este caso los productos industriales de masas, entonces hay que tener en cuenta que también se transforma la manera de contemplar. La alusión a la conexión de las exposiciones con las catedrales góticas —ver V 86 [A2,1]— es un indicio para la correcta compresión del valor expositivo de las cosas, pero de ninguna manera queda suficientemente comprendido el capitalismo cuando se lo concibe como religión. Un fragmento así titulado de Benjamin está siendo sobrevalorado por algunos teólogos; no se puede considerar que ese fragmento ofrezca una definición suficiente del capitalismo —ver VI 100-103, también Thomas RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg i.Br.: Herder, 2000, págs. 126ss.

[30] El éxodo rural de los seres humanos hacia el caos de las metrópolis y hacia las aglomeraciones urbanas no puede aclararse con simples categorías económicas. El abastecimiento de las poblaciones empobrecidas tampoco es mejor en las grandes ciudades, sin embargo, hay más posibilidades de supervivencia —del mismo modo que en los juegos de azar existe un mayor número de posibilidades de realizar la ganancia. ¿Qué tipo de atractivo es éste, que consiste en la posibilidad de la realización de vida y riqueza? —sobre el proceso de urbanización de la sociedad mundial, ver Brigitte SAVIANO, *Pastoral urbana: Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas*, Berlin/Münster: Lit Verlag, 2006; Benjamin BRAVO/Alfons VIETMEIER (ed.), *Gott wohnt in der Stadt*, Berlin/Münster: Lit Verlag, 2008.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Sin embargo, las exposiciones no pueden ser reducidas a aquellas formas de representación y de efemérides con las que conectan y que sintetizan. Pues entonces el atractivo de las ciudades consistiría en algo ya largamente conocido, esto es, la religión, el arte y la diversión. Es necesario pues poner de relieve la novedad específica de las exposiciones frente a lo transmitido en esas formas, si es que se quiere comprender el nuevo atractivo de la ciudad. Para ello se examinará a continuación el profundo impacto material de la conversión de las cosas en mercancías.

1.2 La distinción de valor de uso y valor de cambio

Las exposiciones son manifestaciones de la ciudad. Están vinculadas a su función y sólo pueden ser explicadas a partir de ella. Por su parte, las exposiciones renuevan, transforman y refuerzan la función de la ciudad. Desde tiempos inmemoriales han surgido un gran número de ciudades en lugares que ofrecían condiciones geográficas favorables para el comercio —ya sea que los lugares de intercambio y mercado en los cruces de las rutas comerciales atraían a personas y generaban comunidades[31] caracterizadas por la densidad residencial, ya sea que la concentración de grandes masas de personas en un lugar obligó a buscar el intercambio con el entorno para poder alimentarlas[32]. Negocio y comercio poseen un carácter condicional y constitutivo para el surgimiento de las ciudades. Si las ciudades son el lugar de las exposiciones, ¿qué significa entonces para las exposiciones que las ciudades sean esencialmente centros del comercio y el negocio[33]?

La ampliación del comercio es un hecho de la historia de la economía. Cuanto mayores son las distancias y los espacios y más diversas las etnias y las culturas que participan en ese comercio, tanto más universales y abstractos son los equivalentes que deben existir con los que puedan representarse y valorarse los bienes intercambiados. La constante universalización del equivalente es la condición de posibilidad de la ampliación del comercio. Las exposiciones universales del siglo XIX señalan

[31] Éste fue el origen de muchas ciudades hanseáticas del Mar del Norte y del Mar Báltico. Se puede afirmar que las ciudades no sólo surgieron en los cruces de las rutas comerciales, sino también como centros políticos y militares. Pero también éstos poseían una ubicación geográfica propicia como condición previa, un vado, un paso de montaña, etc. Las vías de comunicación son en cierta medida el *tertium comparationis* del comercio a distancia y el poder político-militar.
[32] Los asentamientos más tempranos fueron originados por la minería y la fundición de metales, para las que había una gran demanda de trabajadores. Para poder alimentarlos tenía que haber excedentes en la producción agrícola y un intercambio entre la ciudad y el campo.
[33] En relación a Riga, Benjamin anota: "La ciudad a partir de los mercados" (V 1005).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la máxima expansión espacial del comercio[34]. Por esa época es cuando Karl Marx diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio de los bienes. Si ha de hacerse realidad un comercio global, entonces es necesario que exista un equivalente universal con el que pueda ser adquirido todo aquello que los hombres producen.

La distinción del valor de uso de una mercancía y su valor de cambio abre un enorme abanico de interpretaciones; se pueden señalar dos posiciones que marcan los extremos de ese abanico:

1. El valor de cambio no deja de depender completamente del valor de uso. Si determinados productos son sobrevalorados, "explota la burbuja" y el valor de cambio vuelve a reflejar el valor "real"[35]. La autonomización del sistema financiero respecto a la economía real es pura apariencia, de la misma manera que el valor de cambio posee la apariencia de autonomía frente al trabajo invertido y las necesidades de las personas[36].

2. La necesaria abstracción del valor de cambio respecto al valor de uso de las mercancías, sin la que una expansión del comercio no sería posible en absoluto, da un vuelco en una autonomía frente a la constitución material de las cosas, de la que depende, por muy mediadamente que sea, el valor de uso. Si el dinero con el que se pueden comprar todos los productos que se producen en el mundo todavía dependía de la suma finita y empírica de esos productos y, si su finalidad consistía en la valoración de esas cosas y en hacer posible su intercambio, el valor de cambio se vuelve ahora un fin en sí mismo. Según Adorno, si no fuera así, no sería posible explicar ciertos fenómenos sociales en la Modernidad:

a) La "apariencia" de la mercancía se muestra resistente y no se disuelve por ser explicada. El desentrañamiento de sus caprichos teológicos —así suena el diagnóstico hacia mediados del siglo XX— no ha tenido consecuencias sociales[37].

---

[34] La expansión universal del comercio significa que los bienes que son producidos "aquí" han de ser accesibles en principio a todos los seres humanos y, viceversa, que todo lo que es producido en el mundo ha de estar en principio disponible "aquí". En esto último descubre Benjamin el primer indicio de la así llamada globalización, en concreto en la presencia de mercancías chinas en la exposición universal de 1832. Ver V 251 [G8, 1].

[35] ... de los bienes, de las empresas que los producen, de los certificados de participación que demuestran su posesión.

[36] Sobre la teoría del así llamado doble carácter de la mercancía, ver Jiri KOSTA/Jan MEYER/Sibylle WEBERM, *Warenproduktion im Sozialismus. Überlegungen zur Theorie von Marx und zur Praxis in Osteuropa*, Frankfurt a.M.: Fischer 1973, págs. 40ss.

[37] Éste es el impulso fundamental del descubrimiento de la "Dialéctica de la Ilustración" de Adorno y Horkheimer. Sin embargo, los análisis reunidos bajo ese título van más allá. Para ellos la Ilustración no sólo no está en condiciones de impedir la victoria de la clase dominante en el nacionalsocialismo, sino que es un instrumento en las manos de los dominadores a causa de la reducción de la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

b) Sin esa existencia autónoma no se puede entender por qué se pueden valorar también aquellas entidades para las que no existe ningún equivalente empírico[38].

c) El dato más relevante de la emancipación del valor de cambio respecto a las cosas, de su liberación respecto a la relación de equivalencia, consiste en que él mismo adquiere un valor de uso —por así decirlo, se materializa y se hace visible como abstracción[39].

Éste es justamente el punto que Marx extrapola cuando habla de los caprichos teológicos y del carácter fetichista de la mercancía. Sin embargo, para él, en cuanto ilustrado y crítico de la religión, esta autonomía del valor de cambio era mera apariencia, que una vez desentrañada se disuelve por sí misma[40]. Sin embargo, ésta es también una implicación decisiva de la defensa de la economía de mercado y del capitalismo por medio del concepto económico de libertad. La opción moral y política a favor de la economía de mercado, es decir, a favor de un intercambio de mercancías bajo las condiciones de un sistema financiero mundial, presupone la

razón a mera racionalidad de los medios, sin la que ellos no pueden ejercer su dominio. "La experiencia de nuestra generación es que el capitalismo no va a morir de muerte natural" (V 819 [X11a, 3]).

[38] El valor de cambio medía originariamente sólo el valor de entidades cósicas; se comerciaba con los resultados de una actividad humana. Pero ya pronto se empezó a valorar la actividad misma, independientemente de su resultado; en el caso de las actividades sociales se remunera la actividad misma y no sólo a condición de que se consiga un resultado, como por ejemplo en las actividades relacionadas con el cuidado. El extremo de semejante evolución del sometimiento de los ámbitos de la vida humana es la consideración de la religión bajo puntos de vista económicos. Ver al respecto Ottmar JOHN, "Anwaltschaftlichkeit in der Rolle des sozialen Dienstleisters" en Markus LEHNER /Michael MANDERSCHEIDT (eds.), *Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 2001, págs. 109-134 y más adelante el punto 3.3.

[39] Benjamin observa de modo lapidario: En la exposición universal de "1855 se pudieron por primera vez rotular con precios" (V 253 [G8a, 5]); ver también pág. 256 [G10a,1]. La exigencia del libre comercio, es decir, de la eliminación de los obstáculos comerciales que representaban los tributos aduaneros estatales, que al parecer fueron recaudados en torno a las exposiciones universales, Benjamin la interpreta como ilustración gráfica de la tendencia a la "libertad", es decir, la autonomía y autorreferencialidad del valor de cambio. Esta interpretación puede deducirse sobre todo a partir de la constelación de las citas correspondientes con el popular resumen de la teoría marxista del valor de cambio realizada por Otto Rühle (V 245 [G5,1]). Benjamin descubre indicios de esta tendencia de la mercancía en algunas expresiones de Karl Korsch (V 816s. [X10]: "El valor de uso es elemento [ya sólo discrecional, O. John] de la mercancía", pero en ningún caso su condición de posibilidad extraeconómica.

[40] Por un lado, Marx pone de relieve la dinámica propia del mecanismo del mercado: en el "capital" identifica un desarrollo de los procesos de explotación del capital presidido por una necesidad natural, la tendencial caída de las tasas de beneficio, a la que no puede sustraerse ninguno de los participantes en el mercado. Pero, por otro lado, si esa dinámica propia es estable, la vida propia del mercado conduce a crisis, al colapso del mercado. A través de la emancipación del mecanismo del mercado respecto a la satisfacción de las "verdaderas" necesidades de la población, según Marx, el mecanismo del mercado se cancela a sí mismo. Ver Jiri KOSTA/Jan MEYER/Sibylle WEBERM, *Warenproduktion.*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

independencia y la inevitabilidad del valor de cambio. Aquí presentaremos la posición de Adorno por medio de la verificación de los presupuestos de las posiciones de teoría social afines con el capitalismo. En una primera aproximación se puede esbozar esa verificación a través de las ideas que siguen.

A través de la decisión de compra en el marcado —según señala la habitual referencia al éxito de la economía de mercado— las personas informan al sistema sobre aquello que necesitan. Esa información sólo es válida si es cierta, es decir, si las personas compran efectivamente lo que necesitan o al menos lo que *quieren* poseer. Una diferencia del tipo que sea entre valor de cambio y valor de uso cuestionaría todo el mecanismo. Entonces se asume en el marco de los modelos económicos sobre lo que acontece en el mercado que las decisiones de compra del *homo oeconomicus* son *libres* en sentido enfático de la palabra. No atribuibles a causas heterónomas y, por tanto, incuestionables. Por un lado, de ello se deduce que para los defensores de la economía de mercado sólo puede ser un valor de uso aquello sobre lo que ha sido atestiguado su provecho y su utilidad a través de la decisión de compra; si las cosas que son distinguidas con opciones de compra son realmente útiles, es una cuestión carente de interés y de respuesta. El valor de uso de las cosas no es más que su valor de cambio. Por otro lado, la identificación del valor de uso y el valor de cambio en la apología del capitalismo necesita presuponer algo absoluto: la elección de un producto se concibe como aquello que es incuestionable. Ésta es la férrea base del conjunto de la vida del mercado. Se la caracteriza con el poderoso término "libertad" y se la dota de los contenidos que dependen de ese concepto. En el tercer apartado se abordará la cuestión de si el peso conceptual de la libertad se hace valer realmente en la elección entre diferentes bienes y si existen razones para una eventual reducción de su contenido, sin por ello perder de vista la capacidad justificadora que pueda poseer el concepto de libertad para la descripción de la vida del mercado.

1.3 La confusión de "uti" y "frui" en el capitalismo

¿Hasta qué punto explica el concepto de mercancía, es decir, la emancipación del valor de cambio y su consiguiente "rematerialización", el atractivo de la ciudad? ¿Fluyen los seres humanos hacia las ciudades porque allí habitan seres extraños que producen sentimientos de felicidad sólo con contemplarlos? Para Marx, la designación de las cosas definidas por su valor de cambio con el término fetiche poseía un carácter polémico: los malabaristas de las bolsas y del capital financiero manejaban

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

sus valores de bolsa como seres autónomos, que de manera independiente, sin intervención de sus dueños, subían o caían, otorgaban riqueza y poder, etc. —una apariencia que podía ser desenmascarada como superstición por medio del esclarecimiento[41]. Para Benjamin, esa apariencia posee una capacidad de resistencia y una realidad propias. Dicha realidad no es un atributo de la mercancía independiente de la acción y el comportamiento de las personas; la apariencia de una vida propia puede ser desentrañada retrotrayendo a la praxis humana la existencia y la efectividad social de la circulación de las mercancías. Sin embargo, conviene tener en cuenta el procedimiento de Benjamin. La existencia de mercancías puede que sea resultado de la praxis humana. Pero ellas poseen en cuanto tales una "objetividad" material propia. Los resultados se autonomizan y se resisten al intento de revertirlos, como el "aprendiz de brujo" en el poema del mismo nombre de Goethe. Su objetividad material es la condición de que las mercancías o, en su caso, el carácter de mercancía de las cosas pueda ser percibido como tal. ¿En qué se muestra el carácter artificial de las cosas en ellas mismas, sin que tenga que existir previamente un saber sobre la praxis que les precede? ¿Qué indicios pueden percibirse y comprobarse en las cosas de que son tratadas como mercancías? Aparentemente no es suficiente con descubrir en ellas las huellas de la acción instrumental, de la transformación de la naturaleza por medio del trabajo y la técnica[42], pues el trabajo y la técnica producen no sólo mercancías —como queda ilustrado en el ejemplo de los iconos. Y viceversa, no sólo se comercia con los resultados del trabajo, sino asimismo con materias naturales ya existentes, como por ejemplo los diamantes en bruto,

[41] Marx señala con el uso de la palabra "fetiche" que está denunciando como superstición las percepciones que tiene el propietario normal de capital de las "realidades" del mercado financiero y de la circulación del capital —superstición es un término negativo para la corriente mayoritaria protestante de la burguesía en la Europa del Norte en el siglo XIX. Para ella resulta provocador cargar religiosamente y divinizar entidades terrenas y finitas. Poner el corazón en ellas es una forma de alejamiento de Dios. Por otro lado, la fe en Dios purificada de ese fetichismo sobre la base de la crítica de la religión de Feuerbach resulta cualquier cosa menos plausible y aceptable. La crítica de la superstición en la autoconciencia subjetiva de los brokers no puede sustituir el análisis de la función social objetiva de la mercancía y de la circulación de mercancías. Ver Franz J. HINKELAMMERT, "Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis" en Institut für Theologie und Politik. *Rundbrif* 34 (Diciembre 2010), págs. 4-6.

[42] En la discusión metodológica de las ciencias históricas al comienzo del siglo XX también se tematizó el problema de bajo qué condiciones se pueden distinguir los resultados del trabajo humano de las cosas que sólo están sometidas al proceso natural independiente del hombre. Tener en cuenta esta discusión podría ser de utilidad para la solución de los problemas aquí planteados. Ver Friedrich v. GOTTL-OTTLILIENFELD, "Die Grenzen der Geschichte" en Id., *Wirtschaft als Leben*, Jena: G. Fischer, 1925, págs. 339-379.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

etc.[43]. Parece que estos dos aspectos no pueden resolverse el uno en el otro. Por tanto, la descripción de Benjamin posee una tendencia no sólo fenomenológica, sino también ontológica y de filosofía de la naturaleza. Sin embargo, se trata de a) la "ontología" de una realidad producida por la praxis humana —y por tanto relativizable por ella— y b) la interpretación de productos de la creación humana como una realidad que impacta sobre la praxis de las personas e incluso la condiciona —y en este sentido es una realidad objetiva. La circulación de mercancías y las mercancías mismas representan realidades que preceden a las acciones concretas de los seres humanos, pero que, porque ellas mismas son producidas por acciones, no deben ser asumidas como intransformables. En sentido formal, posiblemente el concepto de mercancía consiste precisamente en que ambos aspectos no pueden ser separados ni tampoco disueltos el uno en el otro. ¿Cómo habría que precisar esa duplicidad de la mercancía, estar dada y ser al mismo tiempo transformable? ¿Podría determinarse en el hecho de que una praxis pasada ha creado una realidad que ya no puede ser eliminada del mundo? Desde esa perspectiva se podría nombrar y conocer la causa, pero ya no se podría denunciar ni juzgar a los responsables, pues ya no pueden corregir sus acciones y mucho menos hacer que no se hayan producido.

El atractivo de las ciudades y de las mercancías expuestas en los pasajes y grandes almacenes no es mera apariencia, sino que es "colocado" en las mercancías por las personas. Ese "colocar" no es comprobable empíricamente en el mismo sentido como lo son, por ejemplo, los efectos de determinadas técnicas de manipulación en las piezas. Pero no por ello posee simplemente un carácter externo a las cosas. Es más que una función que es introducida en las cosas. Es algo más, es decir, posee un carácter "más material" que algo extraño a su sustrato material que fuera proyectado sobre ellas y que pudiera desaparecer justo de la misma manera como desaparece una falsa iluminación cuando se elimina el foco de luz engañosa. Una explicación del atractivo de la ciudad por medio del concepto del fetichismo de la mercancía debe pues tener en cuenta varias dimensiones:

1. El plano material: ¿Qué son las mercancías? ¿Por qué y cómo actúan sobre las personas?

[43] Para Hegel el problema se presenta en relación con a) la valoración de la tierra que no es habitada por nadie y b) en relación con la aclaración del título de propiedad que sólo se produce por la transmisión de una relación de propiedad previa. Cómo concebir al primer dueño de un objeto natural preexistente. Ver sobre esto Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, §§ 45, 50-53.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

2. El plano antropológico: ¿Qué es lo que predispone a las personas a dejarse impresionar por las mercancías y a dejarse prescribir por ellas acciones y actividades, estilo y forma de vida?

Estos dos planos necesitan de una mediación en el análisis de la estructura temporal. Tanto en el plano objetual de las cosas como también en el plano antropológico juega un papel importante la idea del carácter infinito del aumento y la diversificación de las mercancías, así como del aumento infinito de las necesidades — sobre la dimensión temporal del fetichismo de la mercancía reflexionaremos en el apartado 2.2.

¿Qué son los valores de cambio una vez que se han materializado? Benjamin afirma que no se trata simplemente de un constructo invisible meramente pensado, sino que adquieren una sensorialidad y visibilidad propias, que ciertamente no son independientes, sino que proceden siempre de una relación y están referidas a esa relación. "Mercancía" es *aquello* en las cosas que se hace visible cuando son percibidas como valor de cambio y tratadas como tal. El producto del trabajo humano sin más no es aún una mercancía. Sólo llega a serlo cuando aparece en el mercado para ser canjeado con un interlocutor indeterminado por un equivalente cualitativamente indeterminado[44]. El valor de cambio es el resultado de un acto de abstracción, es decir, de un proceso inteligible —pero que es efectivo cuando es realizado por muchas personas: el capitalismo sólo funciona cuando todas las personas están convencidas de que los billetes y los paquetes de acciones son valores reales. Pues bien, los valores abstractos poseen para las personas dos propiedades:

1. Son universales en un doble sentido:

a) en principio pueden estar adheridos a cualquier producto elaborado por seres

[44] Ser-mercancía es una característica universal de las cosas en tanto se presentan en el "metabolismo" social en un determinado nivel de desarrollo. Ese nivel está caracterizado por el hecho de que el sostenimiento de los individuos se produce a través de un proceso de creación de valor presidido por la división del trabajo. Por un lado, la división del trabajo eleva la productividad; se puede mejorar el sostenimiento de la población con bienes de primera necesidad. Por otro lado, se ha destruido el vínculo entre el trabajo empleado por los individuos y el sostenimiento. Los productos del trabajo han de ser distribuidos a través del mercado. Entre el trabajo y el sustento media el mercado. El trabajar deja de ser para los individuos una condición suficiente para su sustento. Y —desde la perspectiva de los consumidores— la necesidad de alimentos, vestido y alojamiento no es una condición suficiente para que se produzcan los bienes correspondientes; sólo se producen alimentos cuando puede pagarse dinero por ellos y sólo puede saciar su hambre quien posea dinero. La necesidad de alimentos es sustituida por el dinero que se paga por los alimentos en el mercado. Para el mecanismo del mercado la única señal de que se necesitan determinados bienes es el beneficio; etc. Sobre la desconexión entre el trabajo empleado y el precio obtenido, ver V 818s. [X11].

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

humanos en el mundo. Lo reflejan todo[45].

b) Llevan una existencia —que habría que precisar más— independiente de las cosas cuyo valor pueden expresar.

2. Están a disposición de los individuos o las sociedades limitadas: pueden pasar a ser propiedad. Pueden intercambiarse por cosas, servicios y entidades ideales o bien su representación simbólica. Son medio para ejercer la dominación y el poder. Partiendo de esta doble propiedad del valor de cambio abstracto, Benjamin y otros han sacado una problemática conclusión: dado que los valores de cambio pueden reflejar todos los productos de este mundo, el capitalismo posee la tendencia a someter toda la realidad y convertir todo en mercancía. Benjamin reunió y montó una serie de citas que expresan en tres niveles esta tendencia del capitalismo a someterse toda la realidad y a convertir todo en mercancía:

a) El ser humano se convierte en mercancía[46].

b) Toda la sociedad, la totalidad de las relaciones de los hombres entre sí, adquiere carácter de mercancía[47].

c) Incluso los contenidos de la religión revelada, que están definidos por su carácter de revelación, de regalo y, por tanto, de indisponibilidad, son interpretados como mercancías comercializables en el así llamado mercado religioso[48].

Sin embargo, lo que da soporte a la evidencia de la universalidad del carácter de la mercancía es una deducción de una determinación ontológica universal a partir de la generalidad abstracta que deja fuera de consideración toda dimensión material. Esta deducción no es en absoluto forzosa, pues todavía existe la posibilidad de considerar a la mercancía como una perspectiva, es decir, como una posibilidad entre otras de considerar las cosas[49]. Lo cual tiene consecuencias para la compren-

[45] Hasta dónde llega el economicismo dominante queda bien ilustrado en el título de un libro todavía relativamente reciente: *El valor monetario de la creación* (Michael SCHRAMM, *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie*, Paderborn/München/Wien: Schöningh, 1994).

[46] Un indicio importante de ello es evidentemente no sólo que se hable de "mercado de trabajo" en sentido no meramente metafórico, sino también la experiencia de que en el capitalismo, a través del nivel de desarrollo de la técnica, el ser humano no sólo utiliza a esta última como medio para dominar la naturaleza, sino que, a la inversa, sólo se puede aprovechar de la técnica cuando se deja prescribir por ella cómo actuar. Ver V 260 [G12a, 3].

[47] V 822 [X13a].

[48] Ver el planteamiento de economía de la religión en Michael SCHRAMM, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig: Benno, 2000.

[49] Sin embargo, un tipo así de multiperspectivismo de la realidad no está simplemente dado, sino que debe ser adoptado libremente. Lo decisivo al respecto es que una sociedad reconozca uno o más ámbitos como no economizables —en las sociedades muy desarrolladas podríamos pensar en el sistema educativo y de bienestar. La religión también podría desempeñar a tales efectos un papel de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sión de su rematerialización y, por cierto, tanto en una perspectiva crítica como en una afirmativa:

1. Deben ser rechazadas visiones según las cuales la universalidad del carácter de la mercancía permite a sus propietarios dar cumplimiento a todo deseo y anhelo. Quien cree que el capitalismo puede satisfacer todos los deseos, es que ha reducido sus deseos a necesidades. Sólo desea y anhela aquello que puede comprar[50]. Define su voluntad a través de lo factible —querer más o querer otra cosa que lo que puede ser satisfecho por una mercancía comprable aparece como carente de sentido y es apartado del conjunto de lo que puede ser gobernado y fundamentado por la razón[51].

2. Sin embargo, la idea de la disponibilidad universal, incluyendo el reduccionismo descrito, posee efectividad social. Para muchas personas el atractivo de la ciudad se basa en la expectativa —injustificada— de que en ella hay de todo —no sólo se ofrecen mercancías de los países más lejanos, sino también servicios para cualquier inclinación, por muy rara que sea, incluyendo las formas de asociación y celebración de las culturas más remotas.

En esto la ciudad parece poseer casi una significación escatológica —ofrece la "vida en plenitud" realizada en este mundo como el cumplimiento en absoluto experimentable y realizable de todos los anhelos humanos. Es la pantalla de proyección de todos los deseos, también los religiosos. En ese sentido es un "lugar productivo desde el punto de vista religioso". La religiosidad de la ciudad no puede ser entendida sin la transferencia a entidades disponibles de significaciones atribuidas a lo santo ausente e indisponible. Las mercancías despliegan efectividad social, pero no porque le corresponda a ellas mismas, sino porque les son transferidas propiedades que con anterioridad les correspondían a los objetos del culto religioso. Pero la razón de esas propiedades provenía en ese caso de que estos "objetos" presentan una estructura referencial de carácter simbólico, por la que ya no están configuradas las mercancías. Cuando se convierte en mercancía una imagen de la

lugarteniente, dado que no sólo queda cambiada sino que desaparece cuando todo es dominado económicamente. Ver apartado 3.

50 Al respecto ver el interés de W. Benjamin por el fenómeno social de la prostitución en V 612ss., sobre todo 614-615.

51 Helmut Peukert ha analizado la reducción de la razón en relación con el empirismo lógico y el pragmatismo. Por un lado se reduce la razón a una actividad puramente conocedora y descriptora, sin que pueda reflexionar sobre sus propios presupuestos; por otro lado, las acciones son concebidas exclusivamente según el modelo de la causalidad instrumental (Helmut PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental, análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Barcelona: Herder, 2000).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Virgen, de los santos o los iconos, entonces es destruida esa estructura referencial y transferido el "valor" de una virgen a la mercancía misma.

Con el teorema de la secularización es posible fundamentar que la traslación de anhelos religiosos a las mercancías representa un uso falso y una falsa relación con ellas. Quien sólo contempla, maravilla y admira, es decir, trata como si fuera un icono, una imagen religiosa o una obra de arte, aquello que podría usar, no hace justicia a las cosas —en su propio perjuicio. Esto sucede en la confusión de *uti* y *frui*, según la conocida diferencia establecida por Agustín[52]. Comportarse con las mercancías como con la presencia divina en la visión beatífica es cometer un doble fallo:

1. Hace desaparecer aquello que unía a los hombres en el contenido con la vida en comunión con Dios. La transposición a tales entidades seculares, que presentan una universalidad abstracta como el dinero, la propiedad o el capital, constituye la suplantación hasta ahora más efectiva de la religión, dado que aparenta satisfacer sus contenidos y objetos, cuando en realidad los entrega al poder de disposición de la "camorra de los consumidores". Mucho más efectiva que la negación expresa de la religión en el ateísmo es su escenificación en la circulación de mercancías.

2. Pero también renuncia al uso para el que son apropiados los productos de la creación humana —para la eliminación de la necesidad y para el goce. Este uso es la condición de posibilidad de una vida lograda y plena.

Las mercancías logran su impacto porque los seres humanos las utilizan como medios. Del mismo modo que la disponibilidad de armamento puede multiplicar el dominio sobre otros seres humanos, el efecto de las mercancías consiste en que se las contemple como satisfacción de todos los anhelos, es decir, en la reducción del anhelo a una necesidad que puede ser satisfecha por medio de un acto de compra. Pero, al mismo tiempo, las mercancías sólo conservan su fuerza de fascinación y su atractivo si no son usadas y consumidas, sino que persisten en el estado de objetos de contemplación y admiración. El efecto de una mercancía expuesta consiste en que podría satisfacer una necesidad; pero sólo logra ese efecto, si nunca se comprueba si ella es capaz de hacer efectiva esa satisfacción. La renuncia a comprobar el valor de uso en la vida cotidiana de las cosas convertidas en mercancías convierte en irrelevante la cuestión de si todo aquello que las personas contemplan

---

[52] "Entre todas las cosas sólo las eternas e inmutables están destinadas al goce; todas las demás sólo han de ser usadas para alcanzar el goce de aquellas cosas." (Aurelius AUGUSTINUS, *Über die christliche Lehre*, in: *Texte der Kirchenväter* 2, ed. por Alfons Heilmann, München: Kösel 1963, págs. 467-468).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

en los expositores y las presentaciones de mercancías podrá pasar a su disposición alguna vez de modo concreto e individual. A menudo, gran parte de ello resulta inasequible porque el poder de disposición está repartido de manera desigual. Sin embargo, pasear por los centros comerciales no es por ello un ejercicio de masoquismo en el que las personas se hacen conscientes de su pobreza. Más bien lo contrario: contemplar las mercancías los recompensa del hecho de que no puedan convertir en propiedad individual el poder de disposición del ser humano sobre el mundo y sobre las cosas en él, poder que se exhibe en las mercancías expuestas. Debe ser porque las mercancías, también en su naturaleza material, son sumamente inapropiadas para ser disfrutadas. Las mercancías son posibilidades en sí, pero no posibilidades que puedan ser realizadas y usadas por los seres humanos concretos —tal como pasa con el automóvil, de cuya posesión una persona puede estar orgullosa y del que obtiene estatus social, pero que por falta de oportunidad sólo raramente usa o quizás no puede usar en absoluto. Las mercancías expuestas y contempladas carecen de vida y de efectos por sí mismas, pues son materia muerta, abstracta y vacía de contenido. Sus efectos son aquellos a los que los seres humanos se exponen unos a otros y por los que se dejan determinar. Con todo, tampoco en relación con los actos *páthicos* desaparece la responsabilidad.

En esa medida, toda hermenéutica que parta de que el objeto se expresa o que hable de que la ciudad, su lineamiento, su arquitectura y su geografía posee una determinada valencia moral, dado que condiciona determinadas formas de comportamiento del ser humano, esa hermenéutica está a merced del fetichismo de la mercancía[53]. ¿No han existido constructores de esas ciudades o propietarios de las viviendas que dejaron que un barrio se fuera deteriorando, hasta que se expandieron en él la droga o la criminalidad? ¿No han existido responsables políticos y económicos al menos en el sentido de no haber asumido el cuidado de la ciudad o de algunas de sus partes? Hablar del efecto de la ciudad sobre sus espectadores es una forma de superstición esteticista, que realmente debe ser explicada críticamente. Benjamin tampoco consintió hablar del efecto de las obras de arte, sino que cuestionó las condiciones de su producción y reconoció las obras de arte como produc-

[53] "Nuestras ciudades son matrices, tenemos que adaptarnos a ellas. La forma de la ciudad contribuye a crear el carácter social de los habitantes." (Alexander MITSCHERLICH, *Die Unwirtlichkeit der Städte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, pág. 9.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tos de la creación humana. Y esas condiciones están sometidas al cambio social y al progreso técnico[54].

La mercancía realiza una vida propia, que puede desplegarse en dos niveles:

1. El valor de cambio se separa de determinadas cosas y representa todos los posibles objetos de uso, hasta convertirse en equivalente universal. La mercancía, en la que el valor de cambio se hace entonces visible, es alegoría[55]. Representa la satisfacción de todas las posibles necesidades, no sólo de aquellas para las que parece responder su sustrato material o para las que pueda haber sido producida un día[56].

2. La mercancía se escenifica a sí misma como valor de uso.

Sin embargo, la relación de los seres humanos con las mercancías expuestas, materializadas y escenificadas es diferente a la que tienen con los santos y los iconos. Las mercancías no son representantes de algo distinto de sí mismas. Hay que tomarse en serio que las mercancías son resultado de la completa abstracción de toda materialidad y que se vuelven observables y se rematerializan en una determinada relación de contemplación. La forma simbólica y alegórica de la mercancía es una etapa de tránsito en la que el valor de cambio llega a ser idéntico a sí mismo. Usarlo, disfrutarlo, encontrar realización en la conciencia del poseedor de un valor abstracto, reducirse de esa manera, es a lo que Benjamin llama "empatización con la mercancía". Esto queda patente al mirar los sueldos enormemente altos de los ejecutivos, sueldos que resulta imposible gastar en toda una vida, pero que, a pesar de todo, parecen capaces de motivar para un trabajo autodestructivo. Pero esta significación de la mercancía no sólo se hace visible en salarios astronómicos y en objetos de lujo; los pasajes, los grandes almacenes y las exposiciones en las ciudades representan su "democratización": "Las exposiciones universales fueron la alta escuela en la que las masas relegadas del consumo aprendieron la empatización con

[54] Para la discusión de la significación de la dimensión técnica del arte es central el conocido artículo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (I 431-508): Benjamin emplea reflexiones parecidas en relación con la lírica de Baudelaire; éste expresa su época empleando para su lírica las mismas técnicas que son experimentadas por los hombres en la política y la sociedad: shock, terrorismo, conjura, embotamiento,... (I 509ss.).

[55] "La desvalorización del mundo de las cosas en la alegoría es sobrepujado dentro del mundo mismo de las cosas por la mercancía." (I 660 <5>).

[56] El auto se produjo en principio para que su poseedor pudiera superar distancias. Ya en los años treinta observaron sociólogos en los EEUU que con los automóviles se pueden satisfacer otras necesidades diferentes a aquellas para las que son útiles —por ejemplo, pueden servir de símbolo de estatus social—. Sobre esto ver Ottmar JOHN "«Einfühlung in die Ware» - Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne», en *Concordia* 21 (1992), págs. 20-40.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

el valor de cambio. 'Verlo todo, no tocar nada'"[57]. Las personas se sumergían en las mercancías y empatizaban con su valor de cambio.

¿Qué es lo que ve el hermeneuta en la mercancía? Aquellos que consideran las mercancías un fetiche que les proporciona alegrías y gozos con sólo contemplarlas o acercarse a ellas, se comportan ante ellas de manera pasiva. Empatizan con las mercancías porque las toman por seres vivos. En verdad empatizan con valores abstractos que les engañan respecto del disfrute y con mayor razón respecto de la alegría de vivir.

Más arriba se caracterizó el procedimiento de Benjamin como sensibilización de la sensorialidad y de la capacidad perceptiva. La *Obra de los Pasajes* debía explorar "de qué manera es posible combinar una preceptibilidad ampliada con la ejecución del método marxista"[58]. El observador sensibilizado para la diferencia entre Dios y mundo dentro de la tradición judeo-cristiana, que se abstiene de atribuir a las mercancías propiedades divinas en razón de su universalidad abstracta, toma precauciones para que se le presente una imagen de la realidad. Esa imagen no es otra que la que ven las personas que viven en la ciudad, residen y se mueven en ella. Ese observador no posee ningún saber oculto. Pero él ve en las mercancías expuestas más que aquel que hace una apuesta por la opción de que la ciudad *se* muestra. ¿Qué ve él que no vea el fetichista? ¿Qué ve que no vea el empírico, que de manera indiferente acumula datos y que confirma la miseria de la misma forma que la felicidad de los seres humanos, es decir, que se abstiene de interpretar y retraducir su universalidad abstracta a las experiencias de las personas?

El hermeneuta *ve* el núcleo temporal, el carácter devenido de las cosas y su origen en la praxis humana. Percibir la constitución histórico-temporal de todo lo finito también quiere decir poder ver su futuro, su orientación y su meta. ¿Cómo ver el tiempo si no es en la presencia actual de lo condicionado temporalmente? Los procedimientos empíricos habituales se dan por satisfechos con un corte diacrónico, perdiendo de vista la historia anterior y posterior de sus objetos. Hacer un comentario teológico de la realidad social significa, por el contrario, poder percibir lo que falta[59].

[57] V 267 [G16.6].
[58] V 13, Tiedemann en la "Introducción del editor".
[59] Ya una fenomenología de los pasajes puede ofrecer un anticipo de lo que significa ver lo que falta: los pasajes son brechas a través de edificios. Son poco más que espacios vacíos entre esos edificios — sólo perceptibles a través de sus límites, a través de aquello que ellos ya no son y que sin embargo vinculan en una constelación y posibilitan en su función.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

2. LA INFINITUD DE LAS MERCANCÍAS EN LA CIRCULACIÓN DEL CAPITAL

2.1 El fenómeno de la moda

Las mercancías son valores abstractos expresados y representados en códigos numéricos, que pueden "rematerializarse"; no existe ningún otro substrato material de la mercancía que sea diferente de aquel que conforma la realidad del mundo. La mercancía otorga nuevas propiedades a las cosas, a los productos del trabajo humano o a la naturaleza en bruto. Esas propiedades aparecen en las cosas y constituyen su carácter de mercancías no porque se les añada algo, sino porque se desatendió o se ignoró algo en ellas. Si el trabajo añadía propiedades a las cosas que no podían ser completamente diferentes de las que fijaba su constitución material y que fortalecía esas propiedades dadas de antemano, las cosas se convierten en mercancías gracias a que se abstraen de sus propiedades "naturales" dadas de antemano. En cuanto mercancías, las cosas existen en estructuras temporales determinadas. Cuando los seres humanos se relacionan con ellas, se subrayan, por un lado, especialmente aquellas propiedades con las que los hombres pueden ejercer el poder y la dominación y, al contrario, se minimizan su utilidad y su provecho para una convivencia beneficiosa. El tratar con mercancías induce al ser humano a reducir sus competencias morales y creativas. Esto se pone de manifiesto sobre todo en la reducción que se produce en la comprensión de la libertad, que es ella misma un acto de libertad. Las mercancías son realidades abstractas. Separadas de toda singularidad y realidad de las cosas, son ilimitadas y poseen su límite exclusivamente en aquello que idealmente unifican y destruyen —en su concreción. Al carácter de la mercancía se entrega quien tiene demasiada infinitud en la cabeza y poco sentido para la finitud y la limitación de la existencia creatural. Agudizando los sentidos se puede destruir el poder que parece ejercer el mundo de las mercancías y el consumo sobre las personas, pero que en realidad estos le han otorgado a las mercancías al dejarse fascinar por su infinitud. ¿Qué propiedades visibles de las mercancías materializan esa infinitud colocada en ellas?

El primer indicio se le muestra a Benjamin en el enigma de la doble función de los pasajes —funciones que se hacen innecesarias mutuamente—, por un lado, los pasajes eran calles a las que no tenían acceso los vehículos. No sólo ofrecían refugio frente al ajetreo del tráfico, sino además gracias a su techumbre también daban protección frente a las inclemencias del tiempo. Ofrecían a los consumidores que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

callejeaban por ellos más tiempo y tranquilidad para la contemplación de las mercancías expuestas y puestas a la venta. La concentración en un sólo lugar de las "tiendas especializadas"[60] más diversas estaba al servicio de aumentar la venta; los paseantes podían adquirir diferentes mercancías en mucho menos tiempo que en la forma tradicional de presentar las mercancías[61]. Los pasajes ofrecen un doble ahorro de tiempo[62]. En ellos se hace visible una nueva existencia económica. La potenciación de la ganancia de tiempo es la expresión y la imagen material del individuo contemporáneo, de los rentistas que han convertido sus haciendas en dinero y especulan con él en bolsa. En vez de tener que trabajar, hacen trabajar a su dinero. Ociosidad y economía financiera se condicionan mutuamente.

Esta combinación de fenómenos literarios —entre los que se cuenta el paseante ocioso— con avances en el desarrollo del sistema económico —en París se impuso la separación del valor del dinero respecto al precio del oro— contrasta singularmente con la experiencia de que la actividad en la economía financiera ya en el París del siglo XIX, aunque con tanta más razón en los mercados de hoy, posee una vertiginosidad y un ajetreo difíciles de superar. ¿Qué significación posee para la forma de sentir la vida de la época la mayor ganancia de tiempo que se hace perceptible para Benjamin en el carácter social del paseante ocioso y en su documentación literaria? ¿De qué manera transforma la aceleración de los procesos de trabajo y acción las estructuras temporales y la experiencia del tiempo, ya sea a través del aumento de la eficacia en el trabajo gracias a la técnica, ya sea a través de la racionalización de la organización? ¿Cuál es la razón de que la posibilidad de poder resolver cosas de modo más rápido y de ahorrar tiempo produzca por ello la sensación de falta de tiempo[63] y cómo encaja esto con el aburrimiento y la ociosidad de los rentistas en

---

[60] En Alemania antes se entendía por "comercio al por menor" los negocios que ponían a la venta un determinado tipo de productos. Hoy se designan con ese término todos los lugares de distribución que se dirigen al consumidor final, por tanto también los supermercados gigantescos.

[61] V 45, 87 [A3, 5]. Los pasajes fueron los antecesores de los grandes almacenes. Dado que concentraban en un lugar las más diversas tiendas de productos singulares, era sólo un pequeño paso el que había que dar para lo que después sería la oferta universal en una sola mano.

[62] V 108 [A12, 1].

[63] Ver Hartmut ROSA, *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005. Su hipótesis conductora reza así: con la aceleración técnica y el aumento del ritmo de vida está asociada una reducción de los recursos de tiempo (pág. 120). Para ello necesita complejas operaciones sobre qué puede ser la aceleración y cómo podría ser medida (sobre todo a partir de la pág. 195). Con la elaboración pormenorizada de esta doble cuestión consigue elevar el concepto de aceleración por encima del lamento que habitualmente encontramos en el pesimismo cultural y los diagnósticos de época.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

las metrópolis del capitalismo emergente? Para responder a esa pregunta es preciso seguir una segunda pista en el montaje de citas de la *Obra de los Pasajes*.

Esa segunda pista conecta con el fenómeno de la moda: en los objetos de moda la apariencia estética ha triunfado en buena medida sobre el valor de uso —pero en principio sólo como apariencia estética, que no debe ser identificada con la caracterización de algo como mercancía. El ser mercancía de las cosas es más que su apariencia estética. A la luz de las consideraciones en el apartado 1.1 podríamos definir la estetización, es decir, la autonomización de la fantasmagoría, de la apariencia de las cosas, como un catalizador necesario para su conversión en mercancías. El carácter de mercancía de las cosas no se limita al plano estético de la apariencia bella y seductora, que permanecería exterior al plano económico, sino que es algo en las cosas que no les es exterior y que es absolutizado en la empatización con la mercancía. Se puede decir que la autonomización de la apariencia es un fenómeno de transición en el surgimiento del carácter de mercancía de las cosas. La apariencia estética se potencia al hacerse acompañar de la apariencia de su autonomización, pero en realidad permanece vinculada a las cosas, por lo menos en el sentido de que actúa retroactivamente sobre ellas y condiciona su ser mercancías. Del mismo modo que la circulación del dinero y el comercio bursátil siempre estuvo vinculado con un determinado ambiente, así mismo podemos percibir en las mercancías que es preciso pagar dinero para poseerlas. No se espera recibirlas regaladas. A las mercancías que pueden pasar a estar en propiedad hay que poder reconocerles su ser mercancías —tal como lo reflejaba la tesis formulada con ayuda de Benjamin sobre la perceptibilidad de las mercancías y de su circulación. Éstas poseen rasgos perceptibles que las convierten en mercancías. Esas características se pueden describir mediante la especificación de la estructura temporal propia en la que están insertas y que es legible en ellas. Lo cual significa que las mercancías están sometidas a los cambios de la moda; pueden ser percibidas porque están a la moda. Y han desaparecido del mercado porque están anticuadas.

El concepto de moda en la *Obra de los Pasajes* de Benjamin designa un fenómeno universal y no puede ser limitado a mercados específicos de prendas de vestir femeninas en un determinado segmento de precios. La moda es el fenómeno que dio nombre a la época; lo universal de la modernidad se hace legible en el cambio de modas. Se puede interpretar como un signo de los tiempos en el sentido especificado más arriba de que provoca la toma de postura moral por parte de los seres

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

humanos y da información a los que buscan el Reino de Dios sobre la época y las condiciones sociales bajo las que lo hacen.

Pero el procedimiento micrológico de Bejamin permite percibir referencias a la totalidad en lo más pequeño y sencillo, en lo marginal y exterior. El comercio de prendas de vestir femeninas puede ser considerado como *pars pro toto*. Se trata de un segmento de la vida del mercado en el que es especialmente apreciable la tendencia de la totalidad. Los artículos de moda se quedan anticuados en el momento en el que son usados. Si durante la temporada son objeto de deseo, su posesión no ofrece disfrute, satisfacción y mucho menos plenificación, sino un renovado deseo que se adhiere a algo que es considerado como nuevo. La moda está rodeada de una extraña ambivalencia: sólo es apetecible aquello respecto a lo cual uno se encuentra en una relación contemplativa o desiderativa. Su cercanía y presencia desengañan. La reacción de las personas a ese desengaño no consiste en apartarse de las cosas consideradas de moda y, a continuación, volver a valorar y recompensar los valores de uso, su funcionalidad, durabilidad y buen acabado, sino en volver lo más rápidamente posible a la relación empatizadora y desiderativa con las mercancías —un indicio para la estabilidad del carácter de mercancía de la ciudad.

Un tercer indicio conecta con el cambio de los expositores y escaparates en los que son expuestas las mercancías y ofrecidas a la contemplación de los consumidores. Este cambio es un índice del ritmo temporal de las modas. Son mercancías aquellas cosas que están insertas en ese ritmo temporal; su comienzo y final está determinado por ese ritmo temporal. Dicho ritmo es independiente de los procesos bioquímicos de descomposición de las materias, que están a la base de las mercancías o, en su caso, a las que está adherido el carácter de la mercancía. Esa diversificación se hace patente en la obsolescencia de las cosas. Que algo se vuelva anticuado y deje con ello de tener valor no tiene nada que ver con que se haya gastado por el uso, es decir, con que se haya vuelto inservible, de modo que tenga que ser sustituido por otro ejemplar del mismo tipo de objetos. Ciertamente se podría opinar que los cambios de moda tienen un referente diferente a los procesos de descomposición bioquímica de las cosas. Si nos fijamos en el ejemplo de las prendas de vestir para señora, parece que el referente es el cambio de temporada. La moda de verano está sujeta a determinadas temperaturas, el cambio de las estaciones marca el cambio de las modas; con un cierto periodo de puesta en marcha la nueva moda se vuelve actual. Sin embargo, también aquí se produce una gradual emancipación de las condiciones naturales del cambio de temperatura condicionado por

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

las estaciones. Hace tiempo que tenemos a la vista la moda para el viaje navideño a zonas subtropicales; los dulces navideños se ofrecen en el mercado semanas antes de las fechas de la fiesta, de modo que cuando ésta llega, el grado de saturación es tal que para motivar al disfrute de dulces navideños resulta irrelevante algo diferente a los artículos de carnaval. El indicio decisivo para la diversificación de las diferentes estructuras temporales y ritmos de movimiento es la experiencia de la novedad de los productos. Es muy infrecuente que sea novedoso un producto en razón de que muestra un nuevo valor de uso —del mismo modo que la difusión masiva de los PCs posibilitaron un nuevo uso —si no en lo básico, sí al menos gradual— frente a la máquina de escribir. Tampoco es novedoso el diseño —la cantidad de formas es limitada y se repite en determinados intervalos. Lo nuevo de la moda no es nada objetivo. Su vivencia se debe a la falta de memoria del público. Esa falta de memoria es una reacción de defensa del sensorio humano frente al cambio de las modas. La sensación de novedad sólo se produce cuando la velocidad del volumen de mercancías es más alto que la capacidad media de percepción de la velocidad. Dado que la capacidad humana de percepción tiene plasticidad y puede evolucionar, se hace necesario un aumento permanente de la velocidad de cambio; su separación del marco de condiciones naturales es el requisito para que se puedan producir constantes vivencias de novedad en las personas.

Por un lado, hemos alcanzado con esto un punto teóricamente relevante: el movimiento de cambio de las secuencias de acciones en el mercado se vuelve reflexivo, es decir, si se acelera el movimiento, el movimiento se mueve, se transforma el ritmo de transformación. Por otro lado, en casi todos los ámbitos de la vida, las personas tienen experiencias que pueden ser descritas con la palabra clave “aceleración”; esa palabra ha alcanzado un alto grado de universalidad empírica; por medio de ella se pueden agrupar fenómenos muy diversos. Esa diversidad debe ser tenida en cuenta si es que ha de explicar y hacer conscientes las experiencias de las personas; esto sólo lo puede hacer cuando es cierta, es decir, cuando es adecuada a la realidad y las experiencias no están meramente al servicio del concepto teórico y lo ejemplifican o el concepto se explica mediante fantasías literarias. Al mismo tiempo, también es verdad que lo uno no se puede explicar sin lo otro —como la ciudad tampoco puede ser descrita sin tener en cuenta su ubicación comunicacional en cuanto centro del comercio. La conexión de estos dos fenómenos tan diferentes como la reducción de los intervalos del cambio de modas y las aceleración de la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

velocidad de los medios de transporte sólo puede ser clarificada y entendida con un concepto teóricamente exigente de aceleración.

El consumidor sólo puede reaccionar a esa aceleración del cambio con una forma de pérdida de memoria y conciencia, que es por su parte la condición de posibilidad de que en el mercado pueda aparecer algo nuevo de manera ininterrumpida, algo que debe su novedad a la falta de memoria del público. El aumento de la velocidad de movimiento de la venta de mercancías en los *magazines nouvelles* conduce a un retorno permanente de lo nuevo —tal como condensa Benjamin en una variación genial de la conocida expresión de Nietzsche[64]. Si el paseante ocioso hacía suyo ese embotamiento de sus sentidos cuando se entregaba a los escaparates, ese efecto sobre su capacidad sensorial aumenta cuando él mismo se mueve por la ciudad, no se dejar forzar por las sacudidas de los vehículos a reacciones inconscientes de defensa, sino que utiliza personalmente medios de transporte y cambia los lugares de la ciudad con la misma velocidad como las mercancías y las modas aparecen en los escaparates y desaparecen de golpe en la nada[65].

2.2 El eterno retorno y la duración infinita del mundo

Los tres indicios anteriores llevan a la pregunta por aquello en las cosas que mueve a los seres humanos a reorganizar su sensorialidad[66]. ¿Qué es lo que acelera la obso-

[64] En la producción en masa se hace visible por primera vez el retorno de lo siempre igual —esta idea introduce el teorema de Nietzsche en el desarrollo del concepto de la mercancía (I 662 <9>; 672 <22>, 680 <32>). Sobre esto ver también José A. ZAMORA, *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster: LIT 1994, pág. 284s.

[65] La universalidad de la mercancía implica que todo se puede convertir en mercancía, esto es, primero que puede ser tratada como mercancía y reducida a su valor abstracto. Esta exageración propia del pesimismo cultural necesita de experiencias comunicables que confirmen la conversión en mercancía del hombre o la relativicen considerándola una mera sensación literaria o la exaltación de una impresión. La utilización de los medios de transporte y la tendencia comprobable estadísticamente a una movilidad cada vez mayor de los habitantes de la ciudad representan un eslabón intermedio de ese tipo. Es evidente que la velocidad circulatoria consumada posee efectos sobre lo que puede ser percibido o recordado —hasta el punto que el sensorio se transforma, ya sea a través de la habituación o por medio de dispositivos técnicos ("prolongaciones de las extremidades" —Gehlen).

[66] La capacidad sensorial de los seres humanos se actualiza a la medida de su objeto en cada caso. Dado que el ser humano percibe una pluralidad de cosas y personas, esa capacidad se encuentra constantemente en transformación. De esa capacidad de la sensorialidad de adaptarse en general a los objetos habría que diferenciar aquella que reacciona al aumento exponencial del número de objetos en un lugar concreto en un tiempo determinado. En relación con esta segunda capacidad resultan oportunas de nuevo otras dos diferenciaciones. 1. Podría tratarse de fenómenos de inabarcabilidad que poseen relevancia existencial o no. A partir de un cierto número, unos pájaros en vuelo no son, sin más, visibles. Tampoco tienen por qué serlo. El observador puede contentarse con la formación del colectivo singular "bandada de pájaros". Otra cosa sería con una manada de elefan-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

lescencia de las cosas? Al pesimista cultural de sensibilidad premoderna las tres observaciones anteriores le podrían servir de indicio de la caducidad de la modernidad: si los hombres se orientan hacia las cosas efímeras y pasajeras, entonces la época que se constituye a través de la experiencia de un devenir y desaparecer acelerado está ella misma entregada a una rápida decadencia —un pronóstico que no se ha confirmado en absoluto. Su error no consiste tanto en el rechazo moral o religioso de la aceleración del cambio, sino en la equivocada comprensión de la realidad en su totalidad, que le permitía sentirse seguro de la existencia de valores eternos y engañarse sobre la permanencia e irreversibilidad del cambio.

Ese error de la reacción a la Modernidad consistía en no reconocer su temporalidad específica. La vertiginosidad era para ella la prueba del derrumbamiento y de la inestabilidad. Pasó por alto la posibilidad de que en la perdurabilidad del cambio se realizara históricamente una nueva forma de "eternidad". Cuando todo se encuentra atrapado en el devenir y desaparecer y nada queda, existe entonces por lo menos un *totum universale*, esto es, el devenir y desaparecer. Los fenómenos de cambio acelerado y de diversificación de los ritmos temporales sólo pueden ser comprendidos cuando se da cuenta de una concepción del tiempo según la cual éste transcurre de manera lineal, abstracta e infinita. Esta concepción del tiempo es un concepto posible del tiempo que puede ser pensado de manera no contradictoria siempre que ese pensar el tiempo sea consciente de sus propios límites y no confunda el contenido del concepto puro con su realidad. Sin embargo, esta idea del tiempo afecta a algo en las cosas; no permanece exterior a ellas[67], sino que refleja una característica de su realidad que en determinadas situaciones sociales y formas de praxis humana puede ser determinante para el ser de las cosas.

2.2.1 *La cuestión de la duración temporal del mundo y la conciencia interna del tiempo*

tes que se aproxima al observador y lo amenaza. La resignación ante la inabarcabilidad y la ilusión de una distancia puede tener consecuencias mortales. Los peligros nacen no sólo de entidades naturales sino también de los productos de la creación humana; la manada de elefantes puede consistir en un número mayor de coches circulando a gran velocidad. La percepción de un peligro así causado objetivamente por seres humanos plantea otras exigencias a la percepción de los afectados por él. Si la percepción de un peligro dado naturalmente es relevante moralmente en el sentido de que sólo es adecuada si conduce a acciones, entonces sólo es adecuada una percepción de un peligro producido por los hombres, cuando conduce a aquellas acciones que cierran la puerta de raíz a la amenaza. Ver Ottmar JOHN, "Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik", en *Concilium* 23 (1988) H.6, págs. 519-526.

[67] El tiempo no es un recipiente vacío, en el que, por algún tiempo, infinitas cosas son colocadas por el creador. Ver más adelante al respecto las consideraciones sobre las ideas del tiempo posteriores a Newton.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Si el mundo tiene una duración ilimitada o un principio y un final es algo que la razón humana no puede dirimir. De un lado, la razón no puede poner fin a la serie de instantes singulares. La pregunta por aquello que viene después del final, resulta ineludible —y por ello, bajo las condiciones de una sucesión lineal del tiempo, es falsa la afirmación de un instante final, de una última partícula de tiempo. De otro lado, la serie infinita de partículas de tiempo significa que cada una de ellas se vuelve tanto más insignificante cuanto más tiempo dura el mundo y más pasa el tiempo. Cuanto mayor es el denominador, tanto más pequeño el valor del número. La idea de una serie temporal infinita necesita para su realización de un *quantum* de tiempo, tanto más si esa realización requiere de un sustrato neurológico y sólo puede ser llevada a cabo como acto de un individuo humano. Por tanto, con el transcurrir del tiempo la conciencia de la infinitud de la serie temporal se vuelve tendencialmente irrelevante. La idea de una duración infinita del mundo se invalida a sí misma —pero dado que obviamente es pensada y que la reflexión sobre la sucesión de conocimientos singulares tiene como resultado la idea de la inclausurabilidad del conocimiento, el mundo ha de poseer una duración infinita y tener un principio y un final. Ambas tesis para pensar la totalidad del tiempo se encuentran en una contradicción que no puede ser resuelta.

Sin embargo, esa contradicción afecta sólo a una idea atomística del tiempo, para la que el tiempo posee una realidad objetiva y está compuesto de fracciones elementales indivisibles. Por qué razón el tiempo habría de ser extensivo e infinito —la imposición de esta idea se basa en la noción de que una partícula de tiempo termina y otra nueva comienza. Cuando el tiempo es pensado de esa manera como extensivo e infinito, entonces también tiene que ser pensado como intensivo e infinito. Nada puede impedir a la razón dividir infinitamente las fracciones de tiempo. No sólo es imposible nombrar una última fracción de tiempo, tampoco puede ser identificada ninguna como la unidad de la línea numérica del tiempo y diferenciada del resto en relación a su extensión temporal —con lo que un concepto del tiempo como serie infinita de instantes o fracciones de tiempo indistinguibles se invalida a sí misma. Por tanto, la conciencia que, en la reflexión de los conocimientos singulares y temporalmente diferenciables, se ve empujada a realizar una síntesis de la serie infinita, no puede entregarse también a sí misma a una carencia tendencial de significación a través de la serie infinita.

Ya la apercepción transcendental kantiana del "yo pienso", como condición de posibilidad de la forma de la intuición del tiempo, esto es, del sentido interno, y la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

fenomenología de Husserl de la conciencia interna del tiempo partían de que la conciencia está dada a sí misma: todo acto de pensar realizado, cuya realidad implica una cierta extensión temporal, presupone una unidad originaria. Pero esa unidad no puede ser una unidad temporal, pues ese instante o fracción de tiempo sería nuevamente un fragmento en las coordenadas del tiempo, y en cuanto tal no sería identificable —ni como unidad ni como adición limitable, que, por un lado, debería estar compuesta de infinitos fragmentos pequeños de tiempo y cuyos límites, por otro lado, no pueden ser explicados porque serían a su vez partículas de tiempo. Estos problemas con el concepto de una serie temporal objetiva e infinita, constituida por unidades indivisibles, fueron el motivo de que los escolásticos dedujeran directamente la eternidad de Dios[68]. Una conclusión de este tipo no tiene más plausibilidad que la prueba de la existencia de Dios basada en la contingencia: no todo puede ser contingente. Pues si todo fuera contingente, el ser contingente no podría ser conocido en cuanto tal de manera segura. Así pues —según la conclusión de la prueba basada en la contingencia— debe haber una existencia necesaria. Pues bien, esta conclusión no es en absoluto plausible: para poder conocer un ser contingente en cuanto tal, tiene que *pensarse* un ser necesario. Esta idea de un ser necesario implica su realidad[69], sí pero esta no es en principio nada más que una realidad pensada[70]. La idea no puede sustituir en ningún caso a las intuiciones y las experiencias de la existencia del ser necesario. Esa idea es pues la mediación entre experiencias de una realidad que es consciente de su contingencia y la existencia de un Dios, cuyo ser, vida y actuación no es contingente, sino necesaria *per se* —independientemente de cómo se entienda esto en concreto. En consecuencia, el problema de poder comprender el tiempo en cuanto tal como una serie objetiva compuesta a partir de una sucesión de instantes, obliga a una idea del tiempo que ha de cumplir dos condiciones: primero, para ella el tiempo puede ser conciencia misma —esto es así en la diferenciación kantiana del sentido interno y externo, por la

---

[68] Sobre el modelo tomista de contraposición dual entre tiempo y eternidad, ver Ulrich LÜKE, „*Als Anfang schuf Gott...*" *Biotheologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderbron: Schöningh, 1997, pág. 76.

[69] Para la reconstrucción de la crítica kantiana del concepto de *ens necessarium* desde la perspectiva de Schelling y sobre la mediación de la diferencia entre *ens necessarium* y *ens perfectissimum* que supone un avance en esta cuestión, ver Frank MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J.Schellings Spätphilosophie*, Regensburg: Pustet, 2004, págs. 126-139.

[70] La aclaración del estatus de la realidad del ser necesario como realidad pensada no excluye en absoluto que esa realidad también exista fuera del pensamiento, pero ésta no está suficientemente probada incluso en el caso de que sea necesario el pensamiento del ser necesario mismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cual el tiempo es el sentido interno y en principio no consiste en nada más que en la percepción que tiene un hombre de la actividad de su entendimiento[71]. Éste sabe de sí mismo que añade un conocimiento al siguiente y así la realidad no puede aparecer de otra manera que como dilatada en el tiempo. Segundo, para él, el tiempo no puede estar compuesto de una cantidad infinita de partículas finitas de tiempo. La concepción de la conciencia como un fluir originariamente ilimitado satisface esas exigencias. No es decididamente infinita porque su infinitud se produzca a través de la negación de lo finito, sino porque en cada identificación de los fenómenos finitos no puede conocer límite alguno.

Si la conciencia hace justicia a estas dos exigencias, entonces no puede ser pura actualidad para sí misma. En la idea de tiempo como fluir sin límites la conciencia está completamente consigo misma, porque ella misma es justamente un flujo ilimitado de la conciencia. Si diferenciamos la realidad y la actividad cognitiva y al mismo tiempo las pensamos como dilatadas en el tiempo, entonces el pensamiento se enreda en aporías cuando intenta identificar las condiciones bajo las que puede estar presente a su objeto correspondiente. Todo lo más que puede indicarse es una especie de impreciso pasillo temporal. Pero si el tiempo no es más que un fenómeno de la conciencia y se presenta a sí mismo como un fluir infinito, entonces el tiempo que fluye infinitamente es la condición de la actualidad absoluta. Dado que la conciencia está presente a sí misma por su temporalidad, también puede pensar una diferencia entre sí y otros estados de conciencia que no están presentes, sino que acaban de suceder y han transcurrido en el flujo temporal. Porque recuerda como propios los estados de conciencia que acaban de pasar, puede creerse que ella misma es la fuente del flujo temporal; la conciencia es en sí misma tiempo, no meramente ordenada o estructurada temporalmente, sino origen del tiempo interno: es su propio fluir[72]. El tiempo es una propiedad interna del presente. La conciencia puede estar presente a sí misma porque está dimensionada temporalmente hasta la médula. Al mismo tiempo, el poder-estar-presente a sí misma de la conciencia es la razón por la que el tiempo puede se entendido como elemento interno del presente. De esta manera puede también explicarse por qué razón la conciencia puede actualizarse —*formaliter*— en cualquier momento, pues todo tiem-

---

[71] *KrV* B 68, en Immanuel KANT, *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, Vol. 3, pág. 92s.

[72] Edmund HUSSERL, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1895-1917), ed. por Rudolf Bernet, Hamburg: Meiner, 1985, nº 28; Manfred SOMMER, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, págs. 175ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

po conserva para siempre el rasgo de haber sido presente alguna vez. En contraposición con el acontecer pasado, el futuro es no-tiempo —en principio no se puede saber nada de él, a no ser que se fantasee algo, y aquellos elementos de ese fantaseo que se hacen presentes, resultan ser lo que se ha sabido del futuro —lo que evidentemente sólo se puede indicar una vez que el futuro se ha convertido en presente.

Pero, ¿qué significación tiene esa introspección de la conciencia para la realidad exterior a ella? ¿Cómo puede entenderse mejor con ese tiempo infinito de la conciencia el orden temporal de aquella realidad que no es consciente de sí misma? ¿Qué aporta un concepto tal del tiempo infinito de la conciencia a la clarificación de la estructura temporal de las cosas dominadas por su carácter de mercancía? Al comienzo del apartado 2.2 se hablaba de una concepción de la infinitud para la que no existe contradicción entre infinitud y caducidad, pues la infinitud se alimenta del devenir y extinguirse, del surgir y desaparecer las cosas; la condición de posibilidad de esto es que todo lo que existe es efímero y existe y sólo puede existir bajo la limitación temporal. Cuando —por las razones que sean— el devenir y perecer de la definición aristotélica de movimiento se establece de manera absoluta, entonces ese movimiento es infinito. En cuanto compuesto de elementos individuales, esa infinitud no podría ser resultado de una inducción. ¿Se trata entonces de la proyección a una realidad exterior de una comprensión del tiempo inmanente a la conciencia? ¿O es un modelo que ayuda a comprender mejor la realidad que permanece exterior a la conciencia? —un modelo que se produce a través de la clarificación de la conciencia sobre sí misma y, por un lado, posibilita en general el conocimiento de la realidad —por tanto aporta algo nuevo positivo a la comprensión de la realidad—, pero, por otro lado, también condiciona el acceso del ser humano a la realidad —por tanto limita las posibilidades de acceso a la realidad.

2.2.2 *Conciencia interior del tiempo y retorno infinito*

La respuesta a esta pregunta sólo puede darse si se determina la relación entre conciencia y realidad. Para ello la lógica ofrece dos posibilidades. La primera, que puede caracterizarse como proyección, consiste en presuponer una relación directa entre la actividad de la razón y la realidad. En esa inmediatez, la realidad de la razón y la racionalidad de la realidad coinciden. Si la razón se establece a sí misma como real o se deduce a partir de la naturaleza resulta indecidible. Pues no puede existir nada fuera de esa inmediatez que limite la totalidad de esa relación. La segunda posibilidad de pensar la relación entre razón y realidad consiste en presuponer una

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

mediación necesaria en razón de su diferencia categorial. En las reflexiones que siguen a continuación, se mostrará la plausibilidad de la mediación de la diferencia entre razón y realidad.

Las estructuras temporales del ser mercancía de las cosas pueden ser clarificadas por medio del modelo de la conciencia interna del tiempo, pero las cosas no se agotan en esa infinitud —abstracta—, que sólo es pensable bajo la condición de negar su singularidad. Las cosas no quedan completamente subsumidas en esa infinitud, incluso aunque los límites de su existencia temporal parecen ser universales —sigue existiendo el problema de explicar el *factum* de su existencia pasada. Por eso, la mediación de la diferencia se llevará a cabo desde el punto de vista metodológico por medio de la crítica de la inmediatez de la razón en cuanto realidad.

En razón del hecho de que todas las intuiciones y los conceptos, todas las relaciones y modalidades del tiempo, pueden ser deducidas de fenómenos de la conciencia, Husserl concibió la conciencia misma como fuente del flujo no estructurado e ilimitado, esto es, negativamente infinito, del tiempo[73]. En una lectura constructivista extrema, en la que en absoluto se agota la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl, el mundo objetivo y la naturaleza están indeterminados y, por tanto, abiertos a todas las determinaciones que el espíritu humano les asigne. Lo decisivo no es aquello que las cosas son en sí —en el sentido de un empirismo ingenuo—, sino cómo nos las pensamos. Hablar de finitud o infinitud del tiempo puede ser descifrado en cierta medida como acto arbitrario de la razón humana —su contraposición sólo puede ser resuelta y disuelta en ese yo (*Selbst*).

La forma teórica extrema de disolución de la contraposición entre tiempo finito e infinito es el movimiento circular del infinito retorno de lo mismo[74]. Para explicar esta tesis hay que referirse de nuevo a aquella capacidad de la conciencia para actualizarse estados de conciencia pasados en forma de recuerdo. Libre de toda singularidad material, la conciencia puede identificarse con un estado de sí misma ocurrido hace tiempo. Esto es posible gracias al primado del presente que desde sí pone en marcha el flujo del tiempo. Sólo fluye en el tiempo aquello de lo que cons-

[73] Esto es, como devenir absoluto (E. HUSSERL, *Zeitbewusstseins*, nº 44, 4).
[74] V 173-178 documenta que Benjamin se ha ocupado con la idea más abisal de Nietzsche y con algunos de sus intérpretes, sobre todo K. Löwith. La conexión decisiva, esto es, que con la ayuda de esta estructura temporal pueda comprenderse el carácter de la mercancía, es para Benjamin la complementariedad del eterno retorno y el progreso infinito (V 178 [D10a,5]), ver al respeto J. A. ZAMORA, *Krise*, pág. 72-74; Christoph Lienkamp, *Messianische Ursprungsdialektik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, Freiburg: IKO, 1996, págs. 105ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cientemente es sustraído el presente, por ejemplo por un decaimiento de la atención y un desvanecimiento de sus contenidos. Pero, dado que el estado de conciencia pasado sólo es pensable como el estado expulsado del presente, es decir, de la conciencia, puede ser recuperado en cualquier momento en la conciencia. Al hacerse consciente como pasado, ese estado de la conciencia pretérito se vuelve por ello nuevamente presente. Esta estructura es reproducida exactamente por el movimiento circular. El decaimiento de la atención en relación a algo produce ese movimiento circular, que justo entonces vuelve a conducir a su origen cuando ese algo es pensado como ocurrido alguna vez.

El presupuesto de esta interpretación de la infinitud del flujo de la conciencia con el movimiento circular infinito es el carácter completamente abstracto de la conciencia. La presencia de un pensamiento sería idéntico con su haber-sido-pensado ya una vez, si el contenido sólo juega un papel ciertamente necesario, pero derivado y subalterno —juega un papel necesario porque si no, cualquier estado de la conciencia sería idéntico a cualquier otro, es decir, no se produciría en absoluto el movimiento circular. La conciencia que sólo está remitida a sí misma y que no es otra cosa que la forma de su reflexividad, puede adoptar estados indistinguibles. Y ese contenido está expuesto —en la autopercepción efectiva de los sujetos— a perderse o a ser falsificado por su reiterado volverse consciente[75]. El movimiento circular del flujo de la conciencia permite pensar el papel del contenido como intercambiable y arbitrario, aun cuando no pueda faltar completamente.

El eterno retorno de lo mismo es, por un lado, la lógica del flujo de la conciencia. Bajo la condición de abstraer de la sensorialidad hasta la arbitrariedad y la función meramente ilustradora de los contenidos, la conciencia puede hacer presente cualquier estado pasado. Asimismo, para Benjamin, el eterno retorno de lo mismo capta el movimiento circular del capital y de la mercancía. Bajo el primado del carácter de mercancía de las cosas, su constitución material y su utilidad para la vida de las personas son irrelevantes e indiferentes para su valor de cambio. La singularidad de las cosas no es más que el material intercambiable que sirve de soporte al precio, que es lo único que promete riqueza. Benjamin transforma el "pensamiento abisal" de Nietzsche en un pequeño pero importante detalle: lo reformula en el eterno retorno de lo *nuevo*. De esta manera integra la experiencia de los consumi-

[75] Aquí enlaza la distinción que hace Husserl entre pasado reciente y lejano: lo que ha sido desplazado en la lejanía del tiempo ha desaparecido por lo que se refiere a su contenido. Sólo lo que ha pasado recientemente puede volver a ser presente en su unidad de forma y contenido. Ver al respecto E. Husserl, *Zeitbewusstsein*, nº 25, 26.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

dores de divisar en la moda algo en cada caso completamente nuevo, que —al esforzar la memoria y al examinarlo con más precisión— se revela como lo que ya existió alguna vez hace tiempo. Su novedad es, por un lado, apariencia, se debe a la falta de memoria del público y puede ser desenmascarada por medio de una mirada material-ontológica como un engaño. Por otro lado, sin embargo, se trata de un *auto*-engaño: la falta de memoria no tiene por qué ser denunciada como un déficit caracteriológico o intelectual, sino que también puede ser valorada como una ganancia —como una ganancia de concentración en el presente y de capacidad de poder vivenciar las cosas justo del mismo modo como la primera vez que aparecieron en el mercado. La sensación de novedad forma parte del retorno. Desde la perspectiva del valor de uso puede tratarse de un engaño. Desde la perspectiva de la vivencia, cuyo acontecer no está ligado con realidades materiales y al que le puede corresponder el carácter de mercancía mismo, es auténtico[76]. El autoengaño que se eleva por encima de aquello sobre lo que se engaña, ya no es un engaño, sino la escenaficación de un acontecimiento. Esa escenificación puede ser criticada en razón de su autonomía como estética y fantasmagórica y, en ese sentido, definida ontológica y empíricamente. Pero también puede ser entendida como una realidad hecha y construida por los sujetos implicados y ser querida como tal. El sentido de un acontecimiento no consiste entonces en satisfacer una realidad exterior a él, sino en él mismo.

La interpretación de carácter de mercancía por medio de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo puede mostrar hasta qué punto la vida del mercado puede separarse de la realidad dada y llevar hasta realizaciones artificiales propias. A la luz de la conciencia cotidiana y sus representaciones de la realidad se puede experimentar la estructura temporal del eterno retorno como un rasgo que le es

[76] Para el "empírico", que parte de la experiencia efectiva y considera una sensación cualitativa como un dato para la confirmación o refutación de un pensamiento, el modelo de *eterno* retorno de lo mismo es un instrumento (auto-)crítico. Se da cuenta que la sensación de novedad es la repetición de algo parecido, porque ha eliminado la diferencia cualitativa y temporal de las cosas. Todo lo que es ensalzado como nuevo tiene algún antecesor con el que está vinculado por una relación de semejanza. Si no hay nada en la circulación de mercancías que se pueda diferenciar de otra cosa de manera radical, entonces para él la aplicación del teorema del eterno retorno de lo nuevo es la prueba en relación a si puede apelar con razón a una realidad que no está integrada en la circulación de mercancías tal como insinúa el concepto de "mundo de vida" en el último Husserl y en Habermas. Por otro lado, ese instrumento no es inofensivo; pues es al mismo tiempo el medio de pensar del consumidor de mercancías, que siente como nuevo todo aquello que puede adquirir con dinero, pues sus sensaciones se han emancipado de las experiencias de las diferencias de contenido, esto es, están reducidas al puro "que" (*Dass*) de su acaecer. Son tan nuevas como único es el todo del acontecer circular.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

impuesto a las cosas desde fuera y que pueden quitarse fácilmente de encima como si fuera una vestidura pesada. El carácter de mercancía sería entonces simplemente un añadido a las cosas a través de un trato humano específico con ellas. Con la teoría del tiempo de Husserl se hace evidente lo que es "añadido" y por qué hablar de un añadido es demasiado débil y confunde sobre el ser mercancía de las cosas más que clarificarlo. En cuanto punto de fuga, las mercancías serían construcciones de una conciencia que para sí misma es independiente de la realidad exterior e infinita. Del mismo modo que la conciencia es la fuente del flujo infinito del tiempo, así mismo es la fuente de la estructura temporal de la eterna novedad de las mercancías en el ciclo de la autorrealización del capital. Esa estructura temporal es la base de que el carácter de mercancía pueda dominar, cambiar e incluso desfigurar su sustrato objetivo. Dar una nueva forma a algo era en terminología escolástica la expresión para proporcionar una nueva realidad a ese algo. Pero la condición para eso es que las autodeterminaciones abstractas y los conceptos vacíos de la conciencia se produzcan como realidad propia. Entonces su formalismo acabado no necesita la referencia a la materia o la realidad. Se basta a sí mismo. El presupuesto de esto es esa realidad de la razón, pues sólo así puede establecer lo pensado como real sin tener que limitar la determinación de la realidad respecto a su condicionamiento material. Sin éste no se podría hablar de la infinitud de la circulación del capital. Inmediatamente se haría evidente que se trata de una exageración o una irreflexión y que debe ser rechazada.

2.2.3 *Crítica de la concepción de la conciencia interna del tiempo*

Una conciencia que se establece a sí misma como realidad posee una relación directa con la realidad. Si existe algo fuera de ella, carece de relevancia para su constitución. Tal culminación de la filosofía de la conciencia[77] pretende alcanzar la mayor plausibilidad a través de la consideración y la valoración sistemática de reflexión fundamental de la filosofía transcendental, esto es, que toda afirmación sobre la realidad es afirmación de una razón y, por tanto, no son posibles las afirmaciones más allá de la referencia de la razón a la realidad a través de la razón —tal como muestra la reflexión límite de Kant sobre la cosa en sí[78]. Las afirmaciones sobre la realidad presuponen siempre una facultad con la que los hombres hacen esas afirmaciones. La conclusión inversa toma prestada injustificadamente de esa evidencia

[77] Georg RÖMPP, *Husserls Phänomenologie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Matrix, 2005.
[78] *KrV* B 45, *Werkausgabe* 3, pág. 77s.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

del presupuesto transcendental del conocimiento de la realidad su fuerza de convicción: todo lo que la conciencia piensa como necesariamente existente, tiene de este modo existencia, al menos en el hecho de que es pensado. Reclama la apariencia de una *realitas in mente*. Sin embargo, esta reclamación de una existencia la ha desenmascarado Kant como negligencia de la razón y la ha sometido a crítica en su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. De mismo modo que no es posible deducir la existencia de Dios a partir de la experiencia de la contingencia[79], también es imposible deducir una conciencia que existe en sí y para sí, que se basta a sí misma. Pero si ha sido desvelado como *hybris* de la razón deducir a partir de la realidad pensada necesariamente la percepción de esa realidad, entonces también lo es deducir a partir de la autopresencia de la conciencia, bajo la condición de su completo carácter abstracto, la realidad de su cumplimiento.

Con todo, la plena autopresencia de la conciencia no es un pensamiento superfluo. Es la condición para que la diferencia temporal pueda convertirse en cuanto tal en un problema, porque se ha convertido en un problema para una conciencia que abstrae de todo tiempo objetivo[80]. Poder pensarla —como problema— es por otra parte el presupuesto para prestarle atención en absoluto y para poder reparar en ella. Pero esa función de presupuesto sólo la tiene el pensamiento cuando en sí mismo no nombra ninguna realidad, sino que sólo puede obtener esa realidad de su autopresencia en lo contrario de su propio carácter abstracto. El precio de su universalidad es la no-realidad. Para ser real él mismo, el pensamiento universal tiene que entrar en contacto con cada realidad concreta —con la realidad que no es desde sí mismo, que es concreta y no abstracta, finita y no infinita. Bajo la condición de una simultaneidad ideal es como puede el pensamiento concebir en absoluto como problema la dilatación temporal de la realidad.

El concepto de tiempo como fenómeno inmanente a la conciencia plantea el problema de poder pensar el pasado de un estado de la conciencia recién realizado como pretérito en absoluto; la forma de un puro estar dada a sí misma de la conciencia y su realidad autosuficiente deducida a partir de ahí no ofrecía motivo alguno para plantear la cuestión de por qué sobre todo ha de poder pensarse el pasado en cuanto pasado. La condición para ello es la obligatoriedad de su contenido, que no puede ser intercambiado por otro. Si es un contenido determinado lo que permite que hablemos de una actualización rememorativa, entonces el re-

[79] Ver más arriba.
[80] Ver E. HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, nº 25ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cuerdo está siempre amenazado. El contenido puede debilitarse o desaparecer completamente[81]. Como categoría residual del recuerdo permanece la conciencia de que *algo* fue presente alguna vez, pero que ya no se puede ofrecer ningún tipo de especificación del contenido de ese algo. El límite extremo del recuerdo es la conciencia de no saber de un contenido o de echar de menos algo completamente desconocido.

Si la presencia de la conciencia y la realidad no puede ser nunca absoluta, sino sólo relativa, e incluso sólo puede ser indicada como recorrido temporal, pero no como instante prolongado —pues éste no aparece en la secuencia de fracciones de tiempo—, y si esa diferencia entre conciencia y realidad es insalvable y la conciencia siempre llega demasiado tarde, pero para ser real necesita referirse a la realidad exterior a ella, entonces la conciencia misma es siempre una conciencia dilatada. La presencia pura es ya una condición transcendental de posibilidad de toda percepción de relaciones temporales, tanto más de la idea de tiempo en general. Evidentemente esta sólo puede ser pensada, si la conciencia simultáneamente sabe de la no realidad de su autopresencia. Si considera la posibilidad de poder estar presente a sí misma y de poder pensarse a sí misma y de esta manera ser sujeto y objeto al mismo tiempo, es decir, serlo en el mismo instante, como fundamento de su realidad, entonces no ha pensado el presente de manera suficientemente rigurosa —cae continuamente bajo el hechizo de una existencia finita dilatada temporalmente sin ser consciente de ello. La extensión temporal es el sello de toda realidad creada —pretender evitarla en el mundo especial de una conciencia pura conduce a una amnesia parcial —lo peor que le puede pasar a un fenomenólogo[82]. Sólo puede pensarse un presente estricto si la conciencia se realiza, y esto sólo puede ser en el tiempo. Así pues, la conciencia sólo puede pensarse a sí misma como una conciencia que ha perdido su propia autopresencia —como algo recién pasado, que nunca puede ser alcanzado en el movimiento hacia atrás en las coordenadas del tiempo. La autoconciencia que posee un individuo y sobre la que establece criterios rigurosos de autodación, originalidad e identidad, sólo dispone de sí misma como presupuesto de un acto condicionado fácticamente por el tiempo. Es el instante que siempre ha pasado cuando se lo piensa, y que no puede ser reconstruido especulativamente como un instante de tiempo.

---

[81] La diferencia entre contenidos abstractos y concretos de la conciencia del tiempo es abordada por Husserl en el nº 29 de *Zeitbewusstsein.*
[82] M. SOMMER, *Lebenswelt*, pág. 119.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Como resultado de la crítica de la inmediatez de pensamiento y ser, conciencia y realidad, propia de la filosofía de la conciencia, podemos decir: sólo aquella razón que puede pensar su autopresencia como presupuesto, pero que no tiene que suponer su realización real cuando piensa, puede desarrollar un concepto riguroso de presencia e identidad. Esa capacidad de un concepto transcendental de razón incluye la necesidad de mediar la realidad de la razón con el estar volcada hacia la realidad.

2.3 El carácter de mercancía de las cosas y el tiempo abstracto y vacío

Para la clarificación del carácter de mercancía y de la estructura temporal que hace de una cosa una mercancía, todo esto significa que la posibilidad de determinación de la realidad no es arbitraria o caprichosa, sino objetiva, pero no en el sentido empírico ingenuo. Hay algo de y en las cosas que permite determinarlas con los medios de la conciencia del tiempo. La conciencia del tiempo interno de la conciencia es "modelo" de la realidad. Sirve para ello porque no puede ser real si se retira de la realidad, siendo para sí en el puro estar dada a sí misma, sino sólo al darse a esa realidad. Una comprensión así de la temporalidad objetiva es compatible con las teorías físicas del tiempo. No existe un tiempo en sí, sino sólo el tiempo de las cosas en sistemas de referencia propios[83]. La comprensión teórica de que en dos sistemas distintos que se mueven con velocidades diferentes deben diferenciarse los tiempos y, por tanto, también los procesos de envejecimiento, puede ser valorada como una indicación de la física de que existe algo así como tiempos objetivos propios de las cosas, los sistemas y las personas. Las diferentes sensaciones de velocidad del flujo temporal tienen un punto de apoyo en la realidad, pero no son en absoluto un reflejo puro y simple de los tiempos singulares que difieren entre sí[84]. Por un lado, es posible conocer diferentes compases y órdenes temporales de las cosas. Y entre estos órdenes temporales diferentes se pueden producir conflictos. Al comienzo de la Modernidad se sincronizó el tiempo a escala mundial, un proceso que había comenzado mucho antes con la unificación del calendario[85]. La sincronización global del tiempo puede ser interpretada como la imposición del domi-

[83] Peter MITTELSTAEDT, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim/Wien/Zürich: Wissenschaftsverlag, 1976, págs. 16-45; 29ss.
[84] Helga NOWOTNY, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
[85] Hans MAIER, *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg i.Br.: Herder, 1991.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

nio del tiempo generado técnicamente por los relojes[86]. Este dominio socava y destruye tiempos singulares. Sin embargo, con el desvelamiento del conflicto entre los diferentes órdenes y del dominio de un orden sobre otro, no debería perderse de vista que el mismo tiempo generado técnicamente necesita de un sustrato real, de un material, en el que poder inscribirse y realizarse. Ese material tiene que ser apropiado para ello, debe presentar por sí mismo aquellas estructuras que lo hacen apropiado para el uso de sistemas de medida del tiempo sincronizados a escala mundial, esto es, para la construcción de relojes. El material de la imposición exitosa y efectiva del "tiempo vacío y abstracto" del que habla Benjamin[87] es la "realidad mesocósmica"[88] a la que están referidos los sentidos y en la que únicamente estos pueden funcionar. Es posible generar técnicamente tiempo abstracto y vacío en un fragmento de la realidad, pero, por otro lado, no se trata del tiempo por antonomasia. Habría que distinguir del tiempo mesocósmico las estructuras micro y macrocósmicas de la realidad. La facultad sensorial de los seres humanos no puede tener percepciones directas de ellas. Para ser percibidas tienen que ser traducidas en modelos mesocósmicos.

El tiempo no es una magnitud dada de antemano a la conciencia —contra Newton—, sino un fenómeno de la conciencia. No es el orden temporal de las cosas, sino la capacidad de la razón para ordenar la diversidad y de conocerla como tal. Pero tampoco es una estructura extraña a la realidad material. La materia misma tiene una estructura que no se resiste al orden y la mensurabilidad temporal, sino que da facilidades. Al percibir la conciencia su interna dilatación temporal y de nuevo un núcleo fluido en todo estar presente y en toda identidad, se pone de manifiesto una correspondencia potencial entre el espíritu y la materia —con una última consecuencia: el espíritu puede imprimir su sello a la materia, darle forma y

---

[86] Klaus LAERMANN, "Alltags-Zeit. Bemerkungen über die unauffälligste Form sozialen Zwangs", *Kursbuch* 41, ed. por Karl Markus Michel, Berlin 1975. Para Marx el reloj era —como anota Benjamin en V 849— el arquetipo de la mecanización y automatización. Y las máquinas fueron la condición para el aumento exponencial de la fuerza de trabajo en la modernidad. Ésta es para Benjamin la imagen por la que se le hace patente un proceso teórico. Del mismo modo que a través de las máquinas se emancipa la elaboración y transformación de la naturaleza respecto a la voluntad y la libertad de más seres humanos, también se emancipa la distribución del valor de cambio del valor de uso de los productos. La circulación de las mercancías y el trabajo industrial acusan una evolución similar. Sin embargo, mucho de lo que se debe decir en relación con la circulación de mercancías sería exagerado en relación con la actividad industrial, o mera fantasía literaria.

[87] Ver al respecto Ottmar JOHN, "Fortschrittskritik und Erinnerung", en Edmund ARENS/ Ottmar JOHN/ Peter ROTTLÄNDER, *Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf: Patmos, 1991, págs. 13-80.

[88] Ulrich LÜKE, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie*, Stuttgart: Hirzel, 1990, pág. 165.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

transformarla. Hablar de la unidad originaria de cuerpo y alma en el ser humano no está en contradicción con las diversas posiciones de la filosofía de la conciencia. Podemos nombrar tres datos básicos desde el punto de la filosofía de la naturaleza que confirman esa proyección de la conciencia interna del tiempo:

1. La visión cíclico-biológica del tiempo.

2. El movimiento circular de las estrellas y los planetas que representa el modelo del tiempo físico.

3. La eternidad de la materia, por más que sus figuras y formas cambien. Éstas se disuelven de nuevo en sus "componentes", en las "sustancias" moleculares y atómicas, que Aristóteles llama *materia prima*.

Si se parte de una relación de correspondencia entre espíritu y materia de ese tipo, entonces los posibles errores de los supuestos fundamentales sobre la realidad no se deben a que el espíritu le atribuya o le imponga a la realidad algo que le es extraño, sino que se oculta, se descuida o se hace desaparecer por interés algo importante para su completa clarificación. Esto sucede de la manera más clara en la reducción de la razón, es decir, en la ocultación de los conceptos de la razón práctica, pero también cuando se abstrae de los conceptos teóricos, que forman parte de la completud del conocimiento de la realidad y, por ello, pueden tener consecuencias destructivas. Lo primero se tratará en el apartado 3., aquí de lo que se trata es de la concepción de la infinitud del tiempo en cuanto aspecto parcial de la realidad y de la crítica a que esa concepción se establezca como exclusiva. Pues la cuestión de si el mundo tiene una duración limitada o infinita no puede ser dirimida por la razón. De ello se sigue que la razón humana no puede tener un conocimiento de la totalidad de la realidad, porque —antes del final del tiempo— no puede haber una percepción sensible correspondiente a ello. Así pues, para conocer la totalidad, el ser humano necesita de una serie infinita de conocimientos. Ésta sólo podría terminar cuando terminara el tiempo y, definitivamente, el ser humano no está en condiciones de finalizar o interrumpir su curso. Tampoco la autodestrucción de la especie por una catástrofe atómica terminaría con la existencia de la materia y las leyes físicas. Incluso tras la "muerte térmica de todo lo vivo" (Carl Amery) por la entropía seguiría el tiempo. Las experiencias de individualidad y singularidad, incluida la experiencia con esas secuencias temporales dadas y finitas, no dejan de ser conceptos universales de la razón teórica. Una conciencia social que no tuviese esto en cuenta acarrearía consecuencias destructoras.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

En relación con la estructura temporal que está dada con el carácter de mercancía de las cosas, esto significa lo siguiente: el carácter de mercancía estaría infradeterminado si se lo considerara como algo que permanece externo a las cosas. Su reducción a pura apariencia estética que puede ser desenmascarada por medio de una clarificación y gracias a ella desaparece, no se toma en serio al capitalismo. Pero no sólo derivar el carácter de mercancía de la forma como las personas ven las cosas, sino también de la forma como las tratan, es decir, como si fueran mercancías, representa una trivialización. Las suposiciones de una sociedad sobre la realidad no crean una segunda realidad. Esto sería una interpretación errónea del teorema de la segunda naturaleza y presupondría principios gnósticos, como se explicó más arriba. También esto sería una trivialización. Bastaría entonces con retornar de la naturaleza creada artificialmente a la dada originalmente. Si el ser mercancía de las cosas se entiende como un aislamiento de una de sus propiedades, esto es, poder ser representada en una mera cantidad, despreciando muchas otras propiedades, entonces el ser mercancía de las cosas designa, de un lado, un proceso social que es dirigido por la razón abstracta y económica dominante y, por otro lado, dicho proceso encuentra en las cosas puntos de apoyo reales. La absolutización del valor de cambio se relativiza comprobando su empleo y utilidad para la vida[89].

En relación, la estructura temporal de la mercancía, que Benjamin descubre en el fenómeno de la moda, esto quiere decir que el devenir y pasar de las cosas, el ir y venir de los modas, produce la infinitud de la mercancía, el eterno retorno de lo nuevo. Pero quien se deja fascinar por una novedad de ese tipo, paga un precio tremendo: la incapacidad para usar cosas exige un empleo cada vez mayor de dinero. O al contrario. Cuanto más dinero se gasta, tanto más pequeña es la significación que se puede atribuir al valor de uso de las cosas. Para los participantes en el mercado el valor de uso y el valor cambio representan una alternativa. O se sigue el estímulo de establecer de manera exclusiva un sólo aspecto de las cosas —esto es, su valoración con un código numérico abstracto y, de esta manera, su capacidad de estar indeterminada respecto a su contenido— o se sigue la variedad de huellas puesta por la dimensión material de las cosas. En definitiva esto es una apreciación

[89] La estructura de semejante crítica de la mercancía puede ser comparada y explicada con la crítica veterotestamentaria del culto a los ídolos, aunque no sea lo mismo. Si fuera igual, esto supondría atribuir a la sociedad de la Edad del Bronce una forma de producción capitalista. En el pasaje clásico de la crítica del culto a los ídolos, en la danza en torno al becerro de oro, Moisés da a comer al pueblo infiel la imagen aplastada del ídolo (Ex 32,20), aparentemente para demostrar que las imágenes de los ídolos no poseen ninguna utilidad; pues no contribuyen al sostenimiento ni al restablecimiento de la vida de los seres humanos.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

de las cosas y los procesos productivos en relación a su utilidad y servicio a la vida. Despedirse demasiado rápidamente de ambos aspectos en dirección a una relación contemplativa con la realidad es un sustituto secularizado —en el apartado 3 se abordarán las desastrosas consecuencias para la conciencia moral y la competencia política de acción que se corresponden con esto. Aquí se trata de la valoración de la finitud, la singularidad y el carácter único de las cosas y los seres humanos.

En el apartado 1.2 se contrapusieron dos determinaciones de la relación del valor de uso y el valor de cambio. La vinculación del valor de cambio al valor de uso y la emancipación del valor de cambio respecto a valor de uso. La primera determinación de la relación, que entre otras caracteriza a la teoría del valor de Karl Marx, se ha mostrado insuficiente a lo largo del siglo XX para comprender determinados fenómenos sociales. Sin embargo, la afirmación de que los valores de cambio serían independientes de aquello que los seres humanos necesitan contendría bajo el manto de su determinación metafísica un indicio de la verdad: sólo tienen utilidad para las personas las cosas que puede ser experimentadas como únicas y singulares. La pérdida de la capacidad de hacer semejantes experiencias sólo se puede revocar cuando es reconocida como un problema moral: sólo puede ser anulada por la praxis humana. Ningún progreso social realizará esta recuperación. Al comienzo de este apartado se ha partido de que los diversos ritmos temporales divergen: en una dirección el proceso de descomposición bioquímica de un producto, es decir, su inutilidad; en la otra dirección la obsolescencia de las mercancías y su desaparición del mercado. Las cosas desaparecen del mercado porque 1) ya no se pueden vender. Y no se dejan vender porque 2) ya no son nuevas. Todo aquello que está usado, ya no es nuevo. Pero usado no es sólo aquello que es consumido, sino también aquello que ha demostrado su utilidad. Hay por lo menos una parte de las cosas transformadas en mercancías que puede llegar a su final "natural". Si esto es una tendencia, entonces podemos proponer una ecuación: la desaparición de las mercancías del mercado cada vez tiene menos que ver con el consumo de las cosas y la aparición de nuevas mercancías cada vez menos con la necesidad[90].

[90] Bejamin ha documentado en la *Obra de los Pasajes* un raro interés por la existencia subproletaria del trapero: éste presta atención y valoración a las cosas ridículas y burladas. A la luz del concepto del valor abstracto de cambio y de la circulación de mercancías, la actividad del trapero no es sólo la de una existencia marginal, sino que consigue una relación con las cosas que se pierde en la Modernidad: parece tener que vivir de la inmundicia, la basura, de las cosas que han sido consumidas. Mirado en perspectiva parece ser una existencia que ha de reproducir su vida con cosas inútiles, y que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

La tesis general del capítulo reza lo siguiente: la realidad específica de la mercancía no puede ser concebida ni bajo el aspecto de su uso ni independientemente de la estructura temporal que hace realidad. Las consideraciones precedentes sobre el tiempo abstracto y vacío pueden unirse a la compresión de la mercancía si se tienen en cuenta las experiencias contrapuestas con las que H.-J. Höhn[91] describe el fenómeno de la aceleración en la postmodernidad y las experiencias contradictorias de las personas que le sirven de base. De un lado, la experiencia del poder de los clientes de poder disponer de la cosas mediante dinero y capital (1) y, por otro, quedar decepcionados cuando quieren hacer uso de aquello de lo que disponen (2).

1. La posesión del dinero transmite la experiencia de poder. Quien posee dinero puede disponer de cosas. En esa línea de la experiencia de poder a través de la posesión se encuentra la conclusión inversa: podría disponer sencillamente de todo quien poseyese dinero suficiente. La diferencia entre la posesión efectiva o posible es secundaria, pues en el dinero está inscrita la infinitud de los efectos de su empleo en el mercado, ya que es ciertamente un medio de cambio abstracto y no atado a ninguna cosa. Su carácter abstracto significa que es convertible en todo los que sea deseable en general.

2. Esto lleva con una cierta necesidad a frustraciones. Algunas de las cosas que uno desea no las puede ofrecer (todavía) el mercado. La omnipotencia burguesa propietarista, asentada sobre la base de los medios de cambio abstractos con los que se cree poder intercambiar todo, se ve defraudada.

Esa decepción sólo puede ser superada de dos maneras: o bien el decepcionado

por ello propiamente no puede vivir. Ahora bien, por otro lado, el ciudadano se confunde fácilmente con el propietario de capital. Desde su punto de vista no hay fuera del valor de cambio ninguna otra manera de atribuir valor a las cosas. El trapero tiene que darse por satisfecho con cosas que no poseen valor de venta. Está obligado a referirse al valor de uso. Puede que su forma de producción "preindustrial", arcaica y prehistórica, que se asemeja a la de los cazadores y recolectores, sea desenfrenadamente improductiva, pero su orientación hacia el valor de uso señala una actitud sin la que la vida humana no será posible en el futuro (ver I 521 y 538); en la *Obra de los Pasajes* se encuentra un rollo más amplio sobre el coleccionista. También él posee la capacidad de poder mirar más allá del valor de cambio de las cosas y alcanzar una relación contemplativa con ellas (V269ss.) —, una capacidad que, según San Agustín, está reservada a las cosas eternas. Ahora bien, la actividad del coleccionista de arte es parasitaria de la propiedad del capital —se le cuelan fácilmente equivocaciones como las que han sido descritas más arriba como un rasgo del capitalismo, aun cuando el capitalista quiera ser algo distinto de un capitalista. Sólo a la existencia empobrecida y subproletaria le es concedido tratar con las cosas del modo que es apropiado a ellas.

[91] Hans-Joachim HÖHN, "Passagen und Passanten – Religion in der City", en *Religion als Wahrheit und Ware*, ed. por Hans Werner Dannowski y otros, Hamburg: Theologischer Verlag, 1991, págs. 25-36.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cuestiona el poder del dinero, reflexiona sobre la finitud de la capacidad humana y acepta que los hombres, en razón de su naturaleza creatural, poseen deseos a los que ellos no pueden dar cumplimiento, ni ahora ni en el futuro. Ahora bien, según la observación comunicada más arriba, se oculta que los bienes tienen un final por su uso. Está sustraído a la de atención porque los dos órdenes temporales diferentes divergen cada vez más. Así pues, por el momento sólo queda una segunda reacción a la frustración en el mercado. Los participantes en él reducen sus deseos a aquello que el mercado puede ofrecer. Deseos que apuntan más allá de lo que los seres humanos pueden satisfacer con productos de su trabajo, son expulsados al ámbito de la irracionalidad y la amoralidad como inapropiados a la naturaleza humana. Esa reacción a la decepción por no poder adquirir todo, se encuentra al inicio del capitalismo como una faceta de la moral protestante del trabajo y la renuncia[92].

Esta reacción adquiere su figura puramente económica haciendo que aparezca la satisfacción de los deseos insatisfechos como oculta significación alegórica de las mercancías. Veblen hablaba del valor del uso secundario[93]: aquello para lo que fueron producidas las mercancías puede ser utilizado también para la satisfacción de otros deseos. Un coche no es sólo un medio de transporte, sino también un símbolo de estatus, etc. Sin embargo, esa oculta significación alegórica sólo es una verdadera propiedad de la mercancía mientras que ella no tenga que satisfacerla. O bien el cliente se conforma con el primer valor de uso o permanece en una relación contemplativa con las mercancías expuestas. Esta contemplación tiene la desventaja de estar todavía muy próxima al modelo religioso: su forma es idéntica, sólo ha cambiado su objeto —de la imagen de la Virgen al maniquí cubierto con una prenda. Sólo puede contener y silenciar el deseo de posesión y de poder de disposición sobre las cosas de manera imperfecta. Las imágenes de la felicidad plena despiertan una conciencia añadida de la propia miseria porque hacen visible la diferencia entre uno mismo y lo representado. Incomparablemente más perfecta es aquella actitud del cliente que amplía el poder de disposición sobre lo contemplado, pero al mismo tiempo mantiene aquello de lo que ha tomado posesión en una distancia contemplativa: en la moda se unifican de tal manera posesión y contemplación, que el deseo sólo se dirige al poseer mismo, pero nunca al uso, por no ha-

[92] Aunque esto no se puede documentar en los textos de Calvino, por lo menos sí que vale para su recepción. En ésta se apoya Max Weber en el análisis de la "ética protestante" como presupuesto mental para el aumento de la intensidad del trabajo en la sociedad industrial.
[93] Ver al respeco O. JOHN, "Einfühlung...".

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

blar del desgaste de lo poseído. Esta *coincidentia oppositorum* sólo es posible si se considera la dimensión temporal. El acto de la toma de posesión de la mercancía debe suceder en una progresión cada vez más rápida para que las mercancías puedan ganar una significación infinita para el propietario. Sólo así pueden desplegar positivamente la universalidad del valor de cambio —renunciando a su uso, que muestra su finitud y limitación y sólo podría afectar a su singularidad y concreción.

El aumento de la velocidad en el cambio de las modas, en el intercambio de imágenes, es la condición de posibilidad de que las expectativas excesivas dirigidas al mercado y las decepciones que necesariamente se producen no conduzcan a una crisis de legitimación del capitalismo o, en su caso, de sus mecanismos de distribución del comercio global de mercancías. Más arriba se habló de la conexión entre la universalidad extensiva e intensiva del valor de cambio. El aumento de la velocidad es una implicación necesaria de la traslación de la felicidad al más acá y de la inmanentización de las expectativas de salvación. Ellas inauguran una especie de transcendencia desde abajo, que no debe confundirse con la trascendencia de los pobres y marginados, que proyectan sus anhelos de riqueza y pertenencia en el cielo o en el futuro de una sociedad liberada —que, desde la perspectiva de abajo, no se encuentra tan lejano lo uno de lo otro; para los afectados ambas cosas son inalcanzables en vida. Se trata más bien de la transcendencia desde abajo a partir de la sobreabundancia de la oferta de mercancías. Dado que las mercancías no pueden colmar todos los anhelos, hay que poseer de manera cada vez más rápida nuevas mercancías.

El aumento de la velocidad de la circulación de mercancías se corresponde pues con el aumento de la velocidad del tráfico. Quien quiere participar en ese cambio cada vez más rápido de las modas, tiene que estar en movimiento en una medida siempre mayor. Esto se expresa en diversos fenómenos de la ciudad. La ciudad es un problema de tráfico. Si hemos de comprender la realidad de la ciudad, entonces los datos estadísticos sobre la composición de la población, su distribución en determinados barrios y su agregación a determinados indicadores sociales y económicos serían sólo una imagen urbana fija de un complejo movimiento o la reproducción fotográfica del instante de una compleja red de movimientos. Sin tener en cuenta hacia dónde se mueven cuando no duermen aquellos que están empadronados en un lugar determinado, la ciudad estaría descrita de manera incompleta. Hacia dónde se encaminan las personas es de gran relevancia para los centros urbanos, pero también para los problemas de las zonas suburbanas. Pues según investi-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

gaciones empíricas específicas relativas a Alemania, los movimientos del tráfico son la causa de que las personas huyan cada vez más hacia los paisajes verdes "libres", para escapar de las molestias del tráfico[94]. El precio que pagan por ello son trayectos más largos hasta el centro de la ciudad o hasta el trabajo, lo que de nuevo hace inhóspitas las zonas residenciales tradicionales. Un mecanismo que posiblemente pueda ser aclarado con el análisis del carácter de mercancía y con la aparición de las mercancías en las ciudades.

3. LIBERTAD DE MERCADO Y RAZÓN PRÁCTICA

La circulación de mercancías es para Benjamin un rasgo central de las megametrópolis que se constituyen en el siglo XIX. Ella imprime su sello a la ciudad, porque suscita la impresión de atraparlo todo bajo su hechizo y de convertir a todo y a todos en mercancías —cosas, seres humanos y objetos de culto religioso. Las reflexiones precedentes han aclarado que no existe la mercancía en sí, sino a) tan sólo como propiedad, como carácter de las cosas, b) en las relaciones de los hombres con las cosas y de los hombres entre sí; es decir: en relaciones sociales, y c) en relaciones que están en constante movimiento y transformación. Pero pese a que el ser-en-sí de las mercancías no pueda ser conocido, el carácter de las mercancías es objetivo. Si se sigue el método de Benjamin, el carácter de la mercancía no es tan sólo una superficie estética o una construcción teórico-ideal que explicaría los movimientos de las cosas y de los hombres, sino que se le puede apreciar en determinados procesos identificables —y todo aquello que puede ser percibido tiene realidad objetiva[95].

Si el carácter de las mercancías constituye un momento abstracto-universal que afecta preferentemente —pero no exclusivamente— a los productos del trabajo hu-

[94] Institut für angewandte Sozialforschung (INFAS)/Deutsches Zentrum für Luft- und Raumfahrt. Institut für Verkehrsforschung (DLR), *Mobilität in Deutschland 2008. Ergebnisbericht: Struktur – Aufkommen – Emissionen – Trends, beauftragt vom Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung* - www.mobilitaet-in-deutschland.de.

[95] En su estética trascendental, Kant distingue entre idealidad trascendental y realidad objetiva — sobre los fenómenos externos sólo se puede hablar bajo dos condiciones: 1. Cuando la razón opera según la idealidad trascendental de espacio y tiempo; es decir, cuando se consideran las cosas prescindiendo de toda experiencia externa y sólo en relación consigo mismas, 2. Cuando la razón se refiere a intuiciones; es decir, sólo se puede afirmar la realidad objetiva de una intuición —en el espacio— en "consideración de todas las experiencias externas posibles". El conocimiento sólo es posible en la medida en que la realidad externa sea realmente contemplada (*KrV*, B 44, I. KANT, *Werkausgabe* 3, pág. 76).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

mano, puede suponerse que constituye también un desafío para la razón práctica. El carácter de mercancía es un signo de los tiempos en el sentido de Chenu, ya que sólo puede ser conocido adecuadamente cuando ese conocer se produce no sólo con categorías de la razón teórica, sino también de la razón práctica. Para comprender qué es una mercancía y cómo puede ser apreciada no basta con reconstruir su función en el proceso económico, sino que hay que especificar cómo comportarse ante ella y cuál es su significado para el juicio moral.

En el apartado 2.2, el interminable movimiento circular se ha identificado como la estructura temporal en la que se revela el carácter de mercancía de las cosas y de los seres humanos. De ahí surge la pregunta de si esta universalidad tiene consecuencias —y, en su caso, cuáles— para la comprensión de los seres humanos y para la percepción que éstos tienen de sí mismos. Más exactamente: para el modo en que los seres humanos perciben su implicación en la relación de las mercancías y la correspondiente estructura temporal en sí mismos. ¿Qué propiedades adquieren cuando contemplan y posiblemente compran mercancías? ¿Qué propiedades les son atribuidas y cuáles pueden deducirse de la relación mercantil? Dado que la transformación del todo implica a su vez la transformación de las partes, estas preguntas resultan ineludibles; se trata de dilucidar si esta transformación afecta a las partes sólo desde fuera o también internamente.

Para responder a esta pregunta, debe retomarse el principio metodológico de Benjamin, según el cual los conceptos "estéticos" de la visibilidad del carácter de mercancía de las cosas, los seres humanos y las relaciones no constituyen una esfera separada de los procesos económicos, sino que, al contrario, quieren filtrarse más profundamente en la realidad de lo que podría hacerlo un análisis —quieren ver más. En estos fenómenos, a menudo desdeñados y pasados por alto, el hermeneuta encuentra indicios que remiten al todo, a su tendencia histórica y a su significación para la acción moral.

3.1. La estructura abierta de las necesidades humanas y la economización de todos los ámbitos de la vida

La actividad económica controlada por el mercado es un proceso dinámico. Su dinámica se manifiesta en la constante innovación de productos y procesos. Sólo aquel que es capaz de incrementar la cantidad y/o calidad de su oferta puede mantener sus ganancias y seguir tomando parte en la actividad del mercado: detenerse

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

supondría un paso atrás[96]. Pero esta actitud sólo es razonable si no es incorrecto suponer que existe una disposición a adquirir cada vez más mercancías o mercancías cada vez más valiosas por parte de los clientes. ¿Qué motivos permiten a los vendedores embarcarse en un proceso sumamente arriesgado para superarse constantemente a sí mismos técnica y organizativamente? ¿Con qué posibilidades cuentan quienes producen algo nuevo sin saber aún si lo comprará alguien?[97]

Los posibles motivos sólo surten efecto si se presupone el carácter abierto e ilimitadamente modulable de la naturaleza de las necesidades humanas. Sólo si éstas pueden transformarse una y otra vez, puede el productor de nuevas mercancías contar con la seguridad de que su intento no fracasará; esta seguridad es necesaria, puesto que los riesgos económicos implican siempre riesgos en los que está en juego la vida. Ya Lessing había visto el problema de cómo fundamentar decisiones vitales incondicionadas en creencias cuyos contenidos no pueden conocerse con seguridad —simplemente a causa de la zanja abominable y cada vez más grande que separa el presente del pasado[98]. Debe haber razones suficientes para estar dispuesto a correr un riesgo que puede costar la vida, o al menos la existencia burguesa —sobre todo después de que se aclarara que la felicidad eterna no está reservada a quien acumule grandes riquezas en la tierra[99]— al contrario: la tradición judeo-cristiana y su mensaje sobre el privilegio de los pobres dificulta más que favorece. Bajo la condición de la infinita capacidad de modulación de la naturaleza de las necesidades humanas, todo producto puede corresponder en principio a las necesidades humanas: la cuestión es simplemente cuándo y en qué nivel del desarrollo de las

---

[96] El mercado se presenta como un modelo sobre el que actúan dos mecanismos: 1. Es un mecanismo para la distribución de recursos escasos. El principio de escasez está altamente formalizado; no regula tan sólo la distribución de recursos escasos, sino también —en fases de sobreproducción— la escasez de los compradores. En la fase de escasez de bienes, este mecanismo mercantil produce el aumento de los precios, en fase de escasez de clientes la caída de los mismos. 2. El mercado es un mecanismo de competencia y suplantación. Sólo funciona si aquellos que abastecen el mercado son continuamente eliminados. Ante una caída de los precios, se elimina a aquel que no consiga abaratar la producción —ya sea mediante las innovaciones técnicas (mecanización, automatización y digitalización) o mediante la reducción de los salarios, que también puede ser llevada a cabo gracias a un desplazamiento de la producción hacia países con salarios más baratos.

[97] Incluso si la dinámica del mercado no puede ser reducida a la motivación personal de los productores de mercancías y servicios, sino que en último término debe ser comprendida como un sistema anónimo que funciona con independencia de los sujetos, al menos deben poder formularse motivaciones que reproduzcan las propiedades del sistema en el nivel de la acción individual, o que al menos no estén en contradicción con ellas.

[98] Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam, 1972, Beweis 32.

[99] Ver la interpretación de la ética protestante en Max WEBER, *Die protestantische Ethik*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr 1988.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

necesidades una determinada oferta encuentra a su comprador[100]. En realidad ningún hombre concreto puede contar con la certeza de que sus anticipos vayan a ser rentables, pero es algo que en ningún caso puede excluirse.

Para el incremento de la oferta existen fundamentalmente dos perspectivas: la primera consiste en el perfeccionamiento constante de productos ya conocidos, la segunda en la búsqueda de "formas de producto" totalmente nuevas. Sobre el constante perfeccionamiento de los productos ya conocidos: las mercancías son entidades reales[101]. Ahora bien, el concepto de carácter de las mercancías trae consigo dos precisiones: en primer lugar, "mercancía" es aquello que adquiere realidad y se hace operativo cuando el valor de cambio se ha emancipado totalmente de la realidad. En segundo lugar, no consiste en una realidad sustancial, sino en ciertas propiedades sensibles de los productos, que llegan a ser perceptibles y vivenciables en el intercambio, en las relaciones de los seres humanos entre sí y con las mercancías.

El concepto del carácter de las mercancías no sólo permite pensar los resultados de la producción y del trabajo humano como entidades reales, sino que la propia actividad humana —independientemente de su resultado— puede ser también una mercancía. La organización del sector servicios, que en los años noventa se impuso

[100] Kant consideraba la idea de una sucesión interminable de conocimientos particulares como ineludible para la razón. El motivo de este postulado no era una suposición metafísica sobre la persistencia interminable del mundo y de la raza humana, sino la implicación necesaria que supone quien rebasa el estadio dado del conocimiento del mundo —que es suficiente para orientar la acción— y añade un conocimiento más en la interminable cadena de conocimientos particulares. ¿Por qué al añadir un paso se supone una cadena sin fin? Porque de lo contrario, antes de dar un paso más, habría que comprobar si dicho paso es aún en absoluto posible, si el anterior no había sido definitivamente el último. La razón no es capaz de pensar un conocimiento particular último y concluyente. Sólo una serie interminable de pasos individuales puede corresponder a la idea de conclusión de la razón. Esta lógica de que el todo nunca puede ser alcanzado mediante la suma de sus partes puede ayudar a su vez a comprender la suposición de una interminable naturaleza de las necesidades humanas en la acción económica (I. Kant, *Werkausgabe* 3, B 445 ss.).

[101] La miseria de la crítica del consumismo consiste en haber equiparado el consumo con el uso y el empleo de cosas materiales. La crítica se dirigía contra un materialismo cotidiano cuya meta última era el consumo de cada vez más productos de forma cada vez más rápida. Los objetos del deseo eran definidos a partir de la distinción entre los productos del trabajo humano necesarios para la reproducción de la vida –como alimento, vestido y vivienda– por una parte, y las cosas no necesarias, distinguidas, culturales y espirituales por otra. Esta crítica reforzaba el resentimiento burgués contra aquellos que parecían encontrar gratificación en el comer y el beber más allá de toda cultura (o por debajo de ella). En primer lugar, esta crítica es cínica, porque denuncia algo que para la mayor parte de los seres humanos constituye un anhelo irrealizable y que no depende de su voluntad: no deber perecer por pobreza material. Por otra parte, esta crítica no es capaz de comprender que el consumo de alimentos puede proporcionar experiencias de felicidad y que el arte, la cultura y la religión sólo tienen importancia cuando se dispone de posesiones materiales mínimas.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

en muy poco tiempo, supone una universalización del carácter de las mercancías[102]. Éste culmina en el llamado mercado religioso, que revela que también aquello que se caracteriza por escapar a la disposición humana puede ser evaluado como mercancía y convertirse en objeto de intercambio[103].

La tesis de que la dinámica del mercado supone el desarrollo ilimitado de la naturaleza de las necesidades humanas implica a su vez la subtesis de que ésta va acompañada de una constante transformación de los hábitos de compra. Esta subtesis puede ser precisada a dos niveles:

1. La estructura de las necesidades humanas es una variable que depende de la oferta. Un desarrollo específico por parte de la oferta[104] puede implicar una cierta coacción: cuando lo que se tacha de "inferior" es retirado del mercado (por ejemplo un coche pequeño de poca potencia), los seres humanos están obligados a adquirir lo "superior". La dinámica del mercado se impuso porque los consumidores se acostumbraron a la evolución de la oferta y así la terminaron aceptando.

2. Las ofertas son una variable dependiente de las necesidades humanas, que varían y se desarrollan: según el estado de refinamiento de sus necesidades, la demanda puede provocar la aparición de determinadas ofertas en el mercado.

---

[102] El análisis marxiano de la mercancía revelaba que también la actividad podía adquirir carácter de mercancía: la fuerza de trabajo humano, los procesos técnicos y la organización de relaciones de trabajo pueden ser convertidas en valor abstracto e intercambiadas. Sin embargo su carácter de mercancía era una cualidad derivada, que se medía a partir del valor de las mercancías objetuales y apreciables que se producían con su ayuda. Sólo las actividades que producían mercancías reales podían adquirir ellas mismas carácter de mercancía. En la actualidad tales actividades están cada vez más sometidas al mecanismo de mercado, cuyo valor de cambio ya no se deriva de sus resultados reales sino de la actividad misma. Si por mercancía se entiende la propiedad de una cosa o de una actividad que la extraña de su carácter sensible y de su utilidad para la vida humana, eso tiene consecuencias para las actividades que no producen resultados reales pero sin embargo tienen sentido: como prestaciones de servicios, las actividades de asistencia y de curación son extrañadas de su sentido como mejoramiento de la situación vital de un ser humano. Uno va al médico por otros motivos que para curarse de enfermedades —un hecho que pesa sobre el sistema de seguros médicos en Alemania, y cuyas causas hasta ahora sólo han sido explicadas de modo psicológico. En estos casos la denominación "psicológico" es a menudo el reconocimiento de un fenómeno como inexplicable.

[103] Las iglesias y comunidades religiosas son reconstruidas como si fueran empresas. El comportamiento de los creyentes es pronosticado según las lógicas de acción y reacción del cliente; en esta línea está la comprensión de la gracia como un producto que la iglesia ofrece a sus clientes en el mercado religioso: la pregunta es hasta qué punto esta construcción económica conserva algo de la religión o si más bien —por mor de la supervivencia de su objeto— se trata de un simple punto de vista que sólo está justificado si existe junto con otros puntos de vista (cfr. sobre todo Michael SCHRAMM, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, ver también más abajo).

[104] En este proceso es posible que un producto "fracase" y no encuentre compradores. Pero el proceso se refiere al conjunto de la oferta ideal, a los desplazamientos en el surtido de bienes en oferta, desde alimentos básicos a productos sumamente refinados, artículos de lujo, etc.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

En la primera interpretación de la concordancia entre el desarrollo económico y la transformación de la naturaleza de las necesidades se ofrece el fundamento de una crítica del consumismo que, tal y como fue formulada en las sociedades industrializadas occidentales a partir de los años sesenta, se queda corta[105]. Esta crítica del consumismo parte de que el aumento lineal e ilimitado de las necesidades está en contradicción con la dignidad humana, ya que reduce el sentido de la vida a la adquisición de bienes materiales[106]. En la segunda interpretación se trata de la definición de la vida económica como una función al servicio de la vida de los seres humanos. Una interpretación de este tipo constituye la base para defender la economía de mercado como el sistema económico que mejor se corresponde con la dignidad humana; el desarrollo económico tiene lugar porque los seres humanos invierten en el mercado su dinero "duramente" ganado; sin esta inversión no habría progreso ni transformación. Y, según supone esta posición, estos participan en el mercado libremente. El mercado se define precisamente porque nadie está forzado a gastar más dinero del necesario para satisfacer sus necesidades básicas. Como el dinero se gana *duramente*, es decir, es escaso, fluye allí donde las necesidades puedan ser mejor satisfechas, buscando lo que prometa incrementar más la calidad de vida. La escasez del dinero ofrece la mejor defensa contra las malas inversiones: motiva a los consumidores a hacer uso de todos sus medios para garantizar la adquisición de productos más adecuados a la satisfacción de sus necesidades. Frente a la burda crítica del consumismo de los años sesenta, esta interpretación aspira a tomar en consideración la "libertad" humana. El único criterio para dilucidar si un producto es necesario y útil para un ser humano, si mejora su vida o no, es su libre elección, como ya se ha señalado arriba. Si no supusiera esta libertad, la economía de mercado y el incremento de la producción de mercancías no serían posibles. De acuerdo con la contra-crítica a la crítica del consumismo, quien, siguiendo el modelo de la crítica de Marcuse, asume que la oferta de mercancías no puede

---

[105] Los análisis de Herbert Marcuse, que fueron ampliamente recibidos en los años sesenta, son muy importantes para la crítica del consumismo. Según Marcuse, la lógica de autoconservación del capitalismo exige una constante aceleración del crecimiento: en lugar de descargar a los seres humanos de los esfuerzos del trabajo —lo cual sería perfectamente posible gracias a los progresos técnicos en la esfera productiva— se crea una necesidad artificial de mercancías sin utilidad para la vida humana. Por último, al ser manipulados, los seres humanos son alienados de sí mismos (cfr. Herbert MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied: Luchterhand, 1967).

[106] Esta crítica se queda corta. Subestima que las elecciones de consumo, incluido el desarrollo de las necesidades, son un proceso que tiene lugar sin coacción externa. Si el consumo contradice la dignidad humana, al menos debe considerarse el problema de que los seres humanos lo hacen libremente. De otro modo la crítica sería inadecuada.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

satisfacer las verdaderas necesidades humanas, supone que otras instancias distintas de los seres humanos podrían decidir cuáles son las verdaderas necesidades de los hombres. Y, si los seres humanos, en tanto que participantes en el mercado, toman en consideración el sentido de su vida mediante el consumo de mercancías, la crítica del consumismo debe al menos confrontarse con el hecho de que los seres humanos así lo quieren y que han optado libremente por esta forma de reduccionismo. Pero semejante defensa de la posibilidad de que todos los asuntos importantes en la vida humana puedan solucionarse mediante mecanismos de mercado, y de que éstos sean los que más se correspondan con su dignidad, se debe al argumento de que el mercado y la libertad humana se encuentran en una relación esencial de presuposición mutua. En lo que sigue debe analizarse si este argumento es consistente.

3.2. Crítica de la libertad de mercado

3.2.1. *Libertad e independencia de la causalidad natural*

El concepto de libertad de mercado asume que la libertad sólo es real en acciones manifiestas y accesibles empíricamente. Sin libertad de elección y de acción, el discurso de la libertad es considerado mero misticismo[107]. La distinción de la doctrina clásica de la libertad entre libre albedrío y libertad de acción[108] queda prácticamente anulada, y el libre albedrío pasa a derivarse de la libertad de acción: dado que la elección de compra no es impuesta desde fuera, sino que es una acción libre, esa elección es incuestionable e inevitable. El pago de un valor de cambio es lo que define el valor de uso. Por tanto, el valor de uso es aquello que cuantifica el valor de cambio. La base del consumo es la libre elección del consumidor al pagar un determinado precio por un determinado producto en el mercado[109].

La crítica del consumismo mencionada más arriba sólo podía insistir en la necesidad de distinguir entre las libres elecciones que satisfacen las necesidades a corto plazo pero dañan la vida a largo plazo y las realizaciones de la libertad de mercado

[107] Un reproche común del racionalismo crítico contra todo criterio de verdad no empírico.

[108] Ver, por ejemplo, Birgit RECKI, *Freiheit*, Stuttgart: UTB, 2009.

[109] El mercado es una instancia total, capaz de definir lo que se denomina la libertad humana, porque al mismo tiempo constituye su meta-instancia y su instancia de corrección —es decir, ejerce como su propia negación. El mercado puede apropiarse de todo intento de abolir la economía del mercado: lo interpreta como expresión de una necesidad a la que atiende con las mercancías correspondientes. De este modo, la abolición del mercado sería asunto del mercado mismo, llevando así a su restauración y a su eternización. A este mecanismo están sometidos, por ejemplo, quienes creen poder abolir el capitalismo financiero haciendo saltar por los aires las bolsas de este mundo; en realidad, estimularían el comercio de armas y de munición.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

que contribuyen a garantizar la supervivencia de la especie de forma duradera. Pero, ¿qué instancia decide lo que es útil para la vida humana a largo plazo? ¿Son acaso los conocimientos de las ciencias naturales sobre los límites del crecimiento? ¿O no debe ser un argumento de la razón práctica?

Así pues, si es que la economía de mercado no ha de aparecer como culminación de la realización social de la libertad, es necesaria la distinción entre libertad de mercado y un concepto de libertad como concepto básico de las disposiciones éticas del ser humano. Sin embargo, para aproximarse al núcleo de la libertad de mercado hay que rechazar dos estrategias insuficientes para distinguir entre libertad de mercado y libre albedrío:

1. La identificación de las elecciones de compra en el mercado con el concepto de libertad niega el fenómeno del deber. Aquello que sería objeto del deber es deducido de una realidad empírica, a saber: de las acciones particulares de los sujetos económicos. La suma de sus libres elecciones refleja el mercado, pero en último término dicha suma es tan particular como las acciones individuales a partir de las que se genera. Un motivo particular no puede ofrecer un fundamento para una realidad futura que ha de ser producida por una acción: sólo un argumento moral que contenga indicaciones universales sobre el deber puede hacerlo[110].

2. La libertad de mercado tiene lugar según la lógica de la relación de los seres humanos con la naturaleza inanimada: se realiza en las relaciones que los hombres desarrollan con las cosas a través de su trabajo. Si se acepta el presupuesto de que el mercado no es sino un sistema de distribución e información que coordina las diferentes medidas de valor añadido en los contextos de trabajo industrial y que sintoniza mutuamente la oferta y la demanda, la libertad de mercado participa en el distanciamiento del mecanismo natural a través del trabajo humano. Este distanciamiento es el acto fundamental de la libertad humana, gracias al cual el ser humano puede actuar según una ley que no sea ley natural, a saber, según la ley moral. Pero el trabajo sólo puede lograr este distanciamiento al invertir la dependencia de los seres humanos de los azares de la naturaleza y pasando a dominarla; el

[110] En la medida en que un valor material, un comportamiento, una acción, una relación entre seres humanos, etc., son objetos del deber, la disposición de lo debido debe contener al menos un momento universal; en el utilitarismo, por ejemplo, no debe contradecir el bien de todos los hombres; en la ética discursiva debe corresponderse con el bien de todos los hombres aunque sea mínimamente; en las éticas objetivas sólo un bien puede ser objeto de deber, y éste debe ser independiente de la existencia de las cosas individuales dadas; en las fundamentaciones trascendentales de la ética, objeto de deber es aquello a lo que sólo se puede aspirar mediante acciones que no pueden ser descritas sin presuponer una libertad formal e incondicionada.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

grado del dominio de la naturaleza constituye la medida de la libertad humana. Semejante comprensión de la libertad es considerada por la tradición como heterónoma, y la heteronomía era una característica de la causalidad natural, distanciarse de la cual representaba el acto fundamental de la libertad[111].

Estos dos modelos critican la libertad de mercado como libertad particular; pero se quedan cortos. Omiten dar cuenta de que el mercado global sólo puede funcionar con la existencia de valores de cambio universales. Si los teoremas esbozados en el apartado 2.1.2 son ciertos, la libertad de mercado se constituye en contacto con valores de cambio abstracto. Sólo en segunda instancia juegan un papel la transformación técnica de la naturaleza —como forma específica de distanciamiento de su violencia—, la relación de competencia con otros sujetos de la libertad de mercado y la dimensión empírica. La técnica tiene el *telos* inmanente de dominar la naturaleza. Pero la introducción de un medio de cambio universal convierte todo elemento de la realidad material en un contenido arbitrario para el acontecer del mercado. De ahí que el mercado capitalista sea un mecanismo de disposición amplio y, entre tanto, global. Tendencialmente el pago de un valor de cambio, es decir, el pago de una suma de dinero, puede convertir en propiedad todo cuanto existe en este mundo. Con este fin, la libertad de mercado se sirve de dos estrategias, que son a su vez decisivas para su caracterización:

1. Incluso aquellas necesidades que por el momento no han podido ser satisfechas serán saciadas en el futuro, puesto que, según la metafísica del mercado, todo aquello por lo que los seres humanos pagan dinero activa su espíritu inventor y su inteligencia técnica y, si disponen de tiempo ilimitado (ver 2.2), pueden producir todo aquello que los seres humanos deseen poseer[112].

---

[111] Adorno acentuó esta crítica: el distanciamiento de la naturaleza al invertir el dominio de la naturaleza sobre los hombres en dominio de los hombres sobre la naturaleza no supone la ruptura del hechizo, sino su reproducción: es la mímesis de su violencia, que puede apreciarse en las catástrofes sociales y políticas de los siglos XIX y XX, que potenciaron las contingencias naturales de malas cosechas, inundaciones y terremotos. En la medida en que la guerra moderna y el genocidio resultan impensables sin un determinado nivel de desarrollo técnico, los efectos de la técnica no implican necesariamente la ruptura de la fatalidad natural, sino que se han probado en ambas guerras mundiales como su culminación. Un análisis como el que Adorno y Horkheimer plantearon en *Dialéctica de la Ilustración* debe ser mediado con la teoría de la mercancía: lo que se desencadena en la razón instrumental no es la naturaleza como tal —eso estaría por debajo del nivel de la crítica de la razón kantiana—, sino una naturaleza que ha sido arrancada de la unidad con sus posibilidades, tal y como las reconoce la razón práctica.

[112] Ottmar JOHN, "Fortschrittskritik", en: J. Bruhil, K. Füssel, P. Petzel, H. R. Schlette (eds.), *Misere und Rettung. Beiträge zur Theologie, Politik und Kultur. Nikolaus Klein SJ zu Ehren*, Lucern: Exodus, 2007, págs. 168-178.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

2. Teniendo en cuenta que el acontecer del mercado es ilimitado y que todas las necesidades pueden ser satisfechas[113], resulta comparativamente fácil limitar los anhelos y necesidades y darse por satisfecho con aquello que —ya ahora— puede obtenerse a cambio de dinero[114]. La emancipación de los valores de cambio respecto a los valores de uso y su universalización mediante la abstracción que subyace a dicha emancipación representan un proceso del que se sirve la libertad de mercado como acto fundamental que la hace posible.

Del mismo modo, la crítica de que la elección del sujeto económico en el mercado reduce la libertad a libertad de elección empíricamente mensurable —negando así toda posibilidad de interpretarla como capacidad universal de los seres humanos— no lleva a ninguna parte. Si el acto empírico de la elección no se refiere a un valor de uso concreto —un kilo de verdura en el mercado— sino a una mercancía definida mediante el valor de cambio y cuya forma material constituye una rematerialización más o menos arbitraria del valor de cambio abstracto o de su sustrato, la toma de posesión del valor de cambio participa de la universalidad de éste: en cierto modo se ve infectada por su abstracción.

3.2.2. *Libertad de mercado y libertad como concepto básico de la razón práctica*

La diferencia entre libertad de mercado y libertad para la acción moral puede apreciarse en que la libertad de mercado es la libertad del propietario: éste puede hacer y dejar hacer lo que quiera con su medio universal de intercambio: el dinero. Puede hacer lo que quiera porque dicho medio puede valorar cualquier contenido. En el caso de una universalización a fondo del mercado, de su expansión a la acción social y religiosa, parece que el dinero permitiría disponer de la libertad del hombre y de su relación con Dios. Pero precisamente los casos de la libertad y de la relación con Dios revelan que se trata de una confusión o —hablando críticamente— de una naturalización que pone a Dios al mismo nivel que los sustitutos y símbolos con los que es representado; esta naturalización comporta la destrucción de la función referencial de los símbolos y representantes de Dios en el mundo: Dios es identificado con sus sustitutos. Del mismo modo, la libertad es confundida con aquello que posibilita la existencia de valores de cambio y la posesión de mer-

[113] Al igual que más arriba la interpretación de la estructura temporal del carácter de mercancía ha sido fundamentada como eterno retorno de lo nuevo.
[114] Esta suposición de una renuncia en la demanda es necesaria para que no se pueda atribuir a los vendedores en el mercado un error categorial debido a la finitud de sus medios técnicos, que deben equiparar con la mala infinitud del progreso.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cancías: con la arbitrariedad. En ambos casos se trata de una reducción de la razón a la mitad y de un aislamiento de su potencial teórico, que de este modo crea la apariencia de que cualquier cosa pueda ser convertida en mercancía sin sufrir daños. El carácter de mercancía es concebido y trivializado como algo externo a las cosas naturales, a las facultades humanas y a la comprensión de la realidad, que consiste tan sólo en la cifra de su valor monetario y no afecta a las cosas, a las acciones y a los sucesos mismos. Sin duda es cierto que los valores de cambio y las mercancías no dan lugar a realidades separadas del mundo material tal y como lo conocemos, pero sí que aíslan ciertas propiedades objetivas de las cosas y de los seres humanos. El carácter de mercancía consiste entonces en que lo que se aísla, su carácter cuantificable, pasa a ser contemplado como su auténtica realidad.

Frente a semejante reducción de la realidad a su valor monetario y frente a la deducción de la libertad de mercado —reducida a la capacidad de disponer de estas cantidades materiales, que por tanto aparece como un contenido inmediato de la razón teórica— hay que recordar la dimensión moral de la libertad en la unidad de razón teórica y práctica[115]. En realidad, es cierto que tanto la libertad como el valor de cambio se deben a una abstracción. La libertad y las pretensiones de verdad teóricas sólo pueden realizarse con la condición de un previo distanciamiento de toda particularidad y concreción; la libertad y la verdad sólo son posibles cuando la razón está implicada.

Kant parte de la pregunta por la posibilidad de enunciados universales sobre la realidad. La universalidad de un enunciado y la abstracción de la particularidad y la individualidad de las cosas se condicionan. Semejante abstracción y universalidad es un acto de la razón; la capacidad humana de abstracción y universalidad se constituye en este acto. La cuestión es cómo se entiende a sí misma una razón que se realiza en la abstracción y la generalización. Abstracción y universalidad son actos de negación: ¿en qué consiste esta capacidad humana de negación, de prescindir de esto y de aquello? En principio, son posibles dos respuestas:

1. Dado que la abstracción consiste en actos que traen consigo consecuencias —cuantificables— para el conocimiento y la acción humana, la razón se pone como positiva en el acto de la abstracción; al abstraer de toda realidad, la razón toma conciencia de sí misma como realidad propia, distinta del resto.

[115] A este respecto, ver Magnus STRIET, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg: Pustet 1998, págs. 128ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

2. Sólo puede haber una abstracción íntegra de toda realidad cuando la razón no se omite y comprende su propio no-ser —como potencialidad universal—. La razón no puede pensarse como algo real: porque abstrae de toda realidad. Por ello, la razón no es más que aquello que se presupone cuando los hombres hablan de realidades, las comparan o las subsumen bajo leyes universales.

En el primer caso, la razón que formula conceptos generales, relaciones y leyes existe antes de pensarlos. Por tanto, su capacidad de reconocer la realidad mediante estos conceptos generales es más bien una actualización de su propia sustancia: en el conocimiento se encuentra con su propia aporía. Entonces la razón existente ha clarificado ya hace tiempo por qué deben llevarse a cabo semejantes abstracciones: cuanto más se aleja la razón de la multiplicidad de la existencia material, tanto más se identifica consigo misma, más racional se vuelve. En el segundo caso ya no se puede clarificar por qué la razón debería abstraer de toda realidad remitiendo al hecho de una esfera pura de la razón. Tal esfera sólo puede existir si se la entiende como algo dependiente de la libre voluntad humana, que quiere que cuanto sucede en el mundo sea racional. Al mismo tiempo la libre voluntad, que es la causa del uso y el ejercicio de la razón, llega a ser universal para sí misma. Al realizarse en el ejercicio de la razón abstracta y universal, comprende la libertad de su propio carácter incondicionado —pero al precio de su no-realidad. Porque la libre voluntad es universal cuando se desliga de toda arbitrariedad individual y de todo deseo condicionado y se relaciona consigo misma. Y es que a ningún ser humano se le ha concedido identificar algo como incondicionado y universal desde el punto de vista material —esto sólo sería posible si semejante incondicionado material pudiera ser objeto de la percepción y de la experiencia.

En la conciencia de la determinación de poder sólo pensarse como universal sin ser universal, el sujeto de tal pensamiento —que de esta manera se decide a favor de su libertad— se encuentra remitido a la realidad para poder realizarla. La libertad incondicionada y universal sólo adquiere realidad en las condiciones del mundo finito y material. No puede perseverar en su estado de no-ser —de este modo la idea de libertad universal se anularía o se refugiaría en la razón sustancial, con las consecuencias ya señaladas más arriba. La libertad sólo puede ser pensada adecuadamente cuando se la piensa como un afán de realidad. Del mismo modo que en el pensamiento escolástico la forma sólo podía conservarse en la realidad material, la libertad incondicionada y universal sólo puede subsistir en condiciones materiales. Para la razón finita, la libertad siempre es incondicionada con ciertas condiciones,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

sólo como una acción intencional dirigida hacia una mayor libertad es capaz de realizarse poco a poco, en procesos de aprendizaje individuales y sociales. La libertad formalmente incondicionada desencadena acontecimientos en el mundo que se designan mejor con la palabra dinámica "liberación".

Si la razón entendida como sustancial se entiende como algo universal, ésta cobra realidad al distanciarse del mundo; tiene una estructura idéntica a la del valor de cambio y a la del carácter de las mercancías —la reflexión de un concepto de razón basado en la separación de razón teórica y razón práctica ofrece posibilidades de interpretación para la libertad de mercado, que se constituye independientemente de la dimensión moral de la acción humana. La razón sustancial tiene su universalidad independientemente del mundo finito. Si la razón concibe su propia finitud en la no-realidad de su universalidad, sólo puede adquirir realidad si acepta su propia dependencia de la única realidad que Dios ha creado e intenta realizarse en este mundo como acción moral[116].

La libertad no puede persistir en la conciencia de su no-realidad, en su idealidad (en la mera conciencia de su libertad), porque es una capacidad práctica; es decir, el deber y querer realizarse forma parte de la autoconciencia de su no-realidad —de lo contrario no sería consciente de sí misma como libertad. Pero la libertad tampoco puede "hacerse" y realizarse en los modos de la acción instrumental. La libertad sólo puede hacerse realidad en el reconocimiento de la libertad de otros. Este reconocimiento tiene una estructura recíproca y se encuentra siempre en peligro. Pero sólo así puede hacerse realidad la libertad en las condiciones de este mundo. La estructura del reconocimiento es la base de toda acción. Identifica

[116] Eso tiene consecuencias para las dos exposiciones críticas que fundan el concepto de la libertad de mercado con la prueba de su particularidad; las dos deben pensarse con más precisión, puesto que no tienen en cuenta la ruptura epocal entre el intercambio natural y el intercambio de valores de cambio, entre utilidad y propiedad, entre producto y mercancía. La crítica de la libertad de mercado debe plantearse con mayor profundidad si quiere alcanzar a su objeto; porque la libertad de mercado se constituye en relación con algo enormemente abstracto y general. 1. Si la libertad de mercado es entendida como una acción empíricamente medible en el mercado, puede parecer particular desde fuera. Pero la autoconciencia de sus sujetos es al mismo tiempo la autoconciencia de su realidad ––porque su realidad demuestra la libertad de mercado en su relación con valores de cambio. 2. El distanciamiento de la naturaleza mediante su transformación en cosas útiles gracias al trabajo humano puede constituir una acción moralmente positiva. Para que pueda serlo, la libertad que lo motiva tiene que ser universal: debe constituirse en la referencia afirmativa a otra libertad, tomar conciencia de su libertad en el reconocimiento de la posibilidad de otra libertad. Lo falso en la libertad de mercado no es su falta de universalidad, sino su universalidad falsa, que se revela meramente teórica. La libertad de mercado no conoce la abstracción y la negatividad de la libertad incondicionada, sino que contempla su reflejo en la formalidad de los precios o del estado de las acciones en bolsa.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

en la libertad del otro aquella dimensión de sí mismo de la que no puede disponer, que ninguna violencia externa puede producir y que ninguna incitación puede causar: aquello que sólo existe porque y cuando es reconocido.

3.2.3. *Libertad de mercado y gnosis*

Para que los resultados de la reflexión sobre la libertad puedan ser útiles para la crítica y la limitación (ver 3.3) del concepto de libertad de mercado, debemos volver al punto de partida de este razonamiento: En una sociedad en la que la relación entre oferta y demanda se armoniza mediante el mercado, la multiplicación ilimitada de la oferta de nuevas mercancías (debido al ilimitado progreso técnico) sólo es razonable si puede suponerse un incremento ilimitado de las necesidades. Dicho incremento ilimitado de las necesidades humanas sólo es concebible a condición de una renuncia: las necesidades ni pueden ser denotadas por los anhelos religiosos ni ser equiparadas con el deseo de objetos materiales que tienen una existencia única en el aquí y el ahora. Las necesidades son definidas como aquellas aspiraciones humanas que pueden ser satisfechas mediante objetos adquiribles mediante la compra: mediante mercancías. Las mercancías son objetos cuyo carácter cuantificable ha sido aislado como valor de cambio y que se relacionan con su substrato material dominándolo, hasta el punto de crear nuevos valores de uso o hasta el punto de que el valor de cambio se constituye como valor de uso[117].

El mito gnóstico advierte del modo en que la emancipación del valor de cambio respecto al valor de uso ha transformado la relación de la forma de la mercancía con la materia de las cosas: Frente al carácter formalmente incondicionado de la libertad, que depende del mundo material para poder realizarse, la forma de mer-

[117] El carácter ilimitado del desarrollo de las necesidades es una implicación lógica, no sólo psicológica, de los pagos por adelantado y del gasto de energía vital, capacidades, seguros de pensiones, etc., sin poder estar seguro de que estos gastos vayan a ser remunerados por el mercado. La libertad de mercado, tal y como se ha señalado, implica la completa apertura y capacidad de desarrollo de la naturaleza de las necesidades humanas. Esta apertura se define por la ausencia de toda determinación del contenido de las necesidades. Por tanto, ningún contenido puede ser designado como satisfacción de las necesidades humanas —tampoco la superación de las carencias ni que todo placer sea accesible para todos—. Las necesidades y su satisfacción han adquirido carácter de mercancía. La necesidad se ha emancipado de los contenidos del deseo, del anhelo y de la esperanza de los seres humanos: una necesidad es aquello que puede ser satisfecho con una mercancía y con la correspondiente compra. Del mismo modo que el carácter de mercancía es una propiedad de las cosas que las convierte en mercancía y hace de ellas un mero pretexto para el intercambio, ésta es la razón de las modas y su constante cambio: éstas son percibidas como nuevas incluso si su contenido representa la repetición y el retorno de lo conocido y familiar. Sólo la forzada falta de memoria del público es capaz de contemplar lo siempre igual como si fuera nuevo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

cancía se constituye como una sustancia que mantiene una relación arbitraria con su substrato material —hasta el punto de transformar su materialidad o de aniquilarla. Del mismo modo que, en el mito gnóstico, la razón dotada de mayor claridad y transparencia es aquella que se ha liberado de toda materialidad turbia y contaminante como de una prisión, la mercancía que permite mayor incremento del beneficio es aquella que más se ha despegado de la economía real, cobrando su valor únicamente de la mera circulación del dinero. Cuanto menos tiene que ver el capital con el trabajo, cuanto más remite a otro capital, tanto mayor es el crecimiento.

Pero el mito gnóstico es un error y una falsa concepción del mundo. Debe ser rechazado: quien lo aprueba, aprueba también su idea de redención. Ésta consiste en la aniquilación del mundo —que en el siglo XX no fue una mera metáfora, sino que se materializó en el exterminio de una parte considerable de la humanidad, como Benjamin formulara sagazmente, anticipando el asesinato de masas y la guerra mundial que se aproximaba[118]. El mito gnóstico debe ser desmentido en nombre de una religión para la que el mundo es obra de Dios y el ser humano está dotado de libertad para corresponder al encargo del creador y poder dar forma al mundo.

El error de la gnosis consiste en que tiene un concepto de razón falso. Una teología que persista en un concepto de razón finita debe remontarse más allá de la libertad que se manifiesta en el mercado para cuestionar y analizar las figuras históricas y sociales de la libertad. Este análisis se basa en un concepto de libertad que asume que todo acto que su sujeto entiende como realización de la libertad, contiene también una pretensión absoluta que no podrá realizarse hasta el día del juicio final. Esta diferencia trascendental de toda libertad que se afirma como real vale tanto para un concepto de libertad entendido como efecto —en último término heterónomo— del dominio de la naturaleza, como para una libertad que cree aumentar su realidad mediante la aniquilación del mundo. También la puesta en escena y la implantación de cantidades inteligibles como las que representa el valor de cambio abstracto que determina las mercancías son resultado de la libertad finita —si es que se abandona la separación de razón teórica y razón práctica y se busca su unidad y su diferencia en una relación de fundamentación recíproca—. Ya Tomás de Aquino sabía que la voluntad mueve la razón, pero la razón práctica necesita la razón teórica para poder pensar la idea de libertad universal y para poder realizarla bajo las condiciones de la naturaleza, que la razón teórica comprende según sus propias leyes.

---

[118] Walter BENJAMIN, *Briefe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, pág. 762.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Este concepto de libertad es universal y puede cuestionar críticamente las figuras de la libertad fáctica según su propia medida. Es universal porque su fundamento es un libre acuerdo consigo misma. La determinación de la libertad para sí misma no es un acto instrumental, sino moral: afirma el imperativo de que la libertad debe ser libertad de todos los hombres. O, lo que es lo mismo: dado que la actividad de la razón finita no puede producir por sí misma su propia condición de posibilidad, sino que sólo puede reconocerla, su presupuesto es universal. Y eso significa que es una posibilidad que está por principio abierta a todo ser humano y que debe atribuirse a todo ser humano, pero que cada uno tiene que hacer realidad por decisión propia.

3.3. Las condiciones para la relativización de lo económico: libertad y religión

En el apartado 3.2 la economía de mercado ha sido criticada como reducción a la razón teórica y separación de la razón práctica, que acaba por reducir la libertad de mercado a la opción no influenciable por una u otra mercancía. La libertad de mercado no es un bien que deba ser realizado, sino la capacidad empíricamente observable de los seres humanos para imponer su voluntad, ya sea individualmente o en grupo. Hasta ahora la crítica se ha limitado a mostrar una carencia en la libertad de mercado, probando su falta de universalidad. Esta crítica debe ser confirmada mediante el señalamiento de aquellos momentos en el ejercicio de la libertad de mercado que remiten a esta carencia. El presente apartado pretende hacerlo a través del rastreo de manifestaciones de intersubjetividad en la vida del mercado[119]. El punto de partida son las diferentes determinaciones de la relación entre valor de uso y valor de cambio, tal y como han sido introducidas en el apartado 1.1.

Benjamin, y sobre todo Adorno, radicalizaron el concepto de mercancía con respecto a Marx. Ambos contaron con la posibilidad de una emancipación total del valor de cambio respecto al valor de uso. Semejante distinción permite dos cosas: en primer lugar, ante el desarrollo catastrófico del capitalismo en los años treinta del pasado siglo, permite comprender que el capitalismo es resistente contra la Ilustración —y por tanto pone en claro su carácter inclarificiable[120]. Ante la catástrofe

[119] Para ello, ver Peter ULRICH, *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsetische Orientierung*, Freiburg i.Br.: Herder, 2005.

El autor juega aquí con las diferentes significaciones del término *Aufklärung* en alemán, que se pierden en la traducción castellana. Por un lado designa la época histórica y los cambios culturales y políticos que en castellano recoge el término “Ilustración”. Por otro lado, designa otros sentidos como “explicación”, “clarificación”, “aclaración”, “educación”, etc., es decir, de modo general, el de-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

que se avecinaba, se trataba de recobrar la capacidad de acción política y de liberarse de los bloqueos del crudo naturalismo. En segundo lugar, el concepto ampliado y radicalizado de mercancía convertía su inteligibilidad y su universalidad en un problema de la razón teórica. Las economías y sociedades controladas por el intercambio de mercancías y por el comercio de dinero producen su universalidad al reducir la razón a su capacidad teórica. La libertad de mercado se establece como poder de disposición del propietario burgués; si la razón práctica es negada, toda oposición y todo rechazo resultan impensables y absurdos.

Como concepto de la autorrealización de la razón abstracta, la mercancía no era ni mera apariencia ni una simple manera de relacionarse con los bienes producidos. Es cierto que la indisolubilidad del vínculo del valor de cambio con el valor de uso se había revelado una falsa creencia metafísica, pero la mercancía no puede ser pensada al margen del trabajo humano y de la transformación o el cultivo de la naturaleza. La economía de mercado gobernada por el valor de cambio repercute en el acontecer de la economía real. Eso puede ser descrito de tres modos:

1. Pese a ser una actividad humana, el trabajo es definido como un actividad

---

sentrañamiento crítico de la realidad y el desenmascaramiento de posibles falsas apariencias o engaños (*Nota de los traductores*).

[120]Véase al respecto el *topos* de la "segunda Ilustración", que desempeña un papel importante en el conjunto de la teoría crítica y adquiere una formulación vinculante en la *Dialéctica de la Ilustración*. J. B. Metz ha introducido este *topos* en la teología: gracias a esta idea, entendida filosóficamente, la teología puede profundizar su (positiva) relación con la Ilustración (cfr. Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1977, págs. 30 ss.). Desde esta perspectiva, el vínculo de los valores de cambio con los valores de uso y con los procesos de trabajo social aparece como una reducción naturalista y una trivialización del peligro que comporta la sociedad capitalista. Sobre todo la confianza en el progreso y en que la historia avanza hacia lo mejor con una necesidad natural, a espaldas de los individuos que actúan moral y políticamente, se revela como una ilusión similar a la religión, para la que la existencia de un más allá de la historia reconciliado está dada de modo incuestionable; ambas tienen en común su efecto quietista sobre la praxis humana: no se puede hacer nada al respecto. La acción humana no es más que ornamentación, ya sea de la historia sagrada garantizada por Dios o del desarrollo superior de la humanidad causado por la naturaleza, en el que el incremento de la competencia moral de la raza humana aparece como efecto necesario del desarrollo técnico.

Una interpretación naturalista del concepto de mercancía —como ocurre cuando Marx lo deriva de la historia natural o cuando se lo concibe como un método para acelerar su desarrollo— pasa por alto tanto el aguante y la resistencia al esclarecimiento de los mecanismos anónimos del mercado y de sus efectos sobre los seres humanos como el significado de la praxis moral para la limitación de sus tendencias expansivas. El reconocimiento de los caprichos teológicos de las mercancías como una superstición parecía ahorrar a los sujetos todo esfuerzo por defenderse de los efectos del mecanismo del mercado. Posiblemente esta infradeterminación naturalista era una astucia del capitalismo, que le permitía debilitar la competencia moral de los seres humanos e instalarse como mecanismo de dominio y exclusión de forma duradera y presentarse como algo que no puede ser eliminado.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

regida por leyes naturales, de carácter técnico, y de este modo "libre" de consideraciones morales.

2. La capacidad técnica de los hombres, que se desencadena en el trabajo, puede calar hasta las estructuras biológicas, químicas y físicas de los procesos naturales.

3. En diferentes niveles del desarrollo técnico se reduce la cantidad de fuerza de trabajo necesaria, que queda disponible para el sector servicios. La técnica transforma el sistema del trabajo. Las actividades que exigen competencias intersubjetivas y comunicativas determinan cada vez más el modelo rector del trabajo.

Pese a todo, sigue habiendo una diferencia lógica entre la emancipación total del valor de cambio de la producción de bienes y el grado alcanzado en el dominio de la naturaleza: la producción de bienes interviene en la naturaleza de modo consecutivo en procesos estructurados temporalmente y la transforma; pero el *objetivo* del desarrollo sigue siendo —al menos por un tiempo considerable— el punto final del dominio de la naturaleza; en este momento, como ya se ha señalado, sólo es concebible que ese objetivo sea alcanzable como un proceso sin fin. A esto se añade que el trabajo siempre depende del material sobre el que opera —ya sea porque depende de los requisitos simultáneos y actuales, ya sea porque también la técnica que se utilice en el estadio final del desarrollo técnico, que aún no puede ser pronosticada, se deberá a los esfuerzos de las generaciones precedentes. Frente a ello, el modelo de una mercancía totalmente independiente del valor de uso y de la dimensión material parte del punto final ideal de un desarrollo. Su proceso es la autorrealización del valor de cambio como forma pura. Éste se realiza en la modelación de aquellas propiedades de las cosas que son cuantificables y universalizables; su éxito consiste en la eliminación de todo lo individual y particular.

Sin embargo, la concepción naturalista del desarrollo técnico y la autorrealización de la razón abstracta coinciden en un aspecto: ambas se apoyan en presupuestos que podrían hacerlas estallar en su totalidad. Ambas dependen de que los seres humanos abandonen sus responsabilidades morales y políticas. Porque también la reducción de la vida humana al mero esquema de estímulo-respuesta para la satisfacción de las necesidades es siempre en último término una autorreducción. También la renuncia a la libertad, la armonización con la violencia externa o la interiorización del poder siguen siendo actos libres —y la fundamentación última de esta hipótesis es que debe ofrecerse resistencia a todo incremento de la represión y la alienación de los seres humanos que se presente como un acontecimiento de necesidad natural o como un destino ineludible. Las teorías que intentan comprender

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la lógica del mercado y las relaciones que se realizan en ella combinan generalmente dos funciones básicas:

1. El mercado es un mecanismo de selección: se imponen los productos y modos de producción que son mejores y más eficaces; quien produce peor y más caro, se queda en el camino. Sin embargo, este mecanismo no ofrece una definición suficiente de la función del mercado en el capitalismo; en las sociedades pre-industriales, el mercado también había servido para la competencia por obtener clientes. La distinción entre capital y trabajo es básica para el capitalismo; la posesión de un mayor valor de uso no garantiza que un producto obtenga un precio elevado.

2. El mercado es un mecanismo de información y distribución que ejerce como mediador entre el trabajo invertido y el dinero disponible. Cada elección de compra informa a los productores sobre las necesidades reales, indicándoles lo que deben producir y lo que no[121]. Pero esto no significa que los hombres compren lo que necesitan: deben poder comprarlo y querer poseerlo —si lo necesitan realmente o no es su secreto privado. El mecanismo del mercado canaliza los flujos de dinero tanto hacia donde hay demanda como hacia quienes satisfacen esta necesidad del modo más eficaz y con los menores costes. De este modo regula la cooperación entre seres humanos.

En una sociedad regida por la división del trabajo y con una producción altamente especializada, el comercio es la única posibilidad de completar un producto parcial con otros productos parciales, la competencia parcial con otras competencias parciales, para poder crear así en absoluto valores de uso. Es decir, el mercado no sólo permite a los hombres actuar de modo distanciado respecto a la naturaleza inanimada, sino también respecto a otros hombres —no en la medida en que intercambian su fuerza de trabajo cosificada, sino en la medida en que pueden cooperar o cerrar contratos con ellos. Y cerrar un contrato presupone determinados requisitos morales, como la veracidad y la fidelidad al contrato[122].

[121] En este punto se plantea la pregunta de si quienes participan en el mercado no pueden suministrarse falsas informaciones sobre sus necesidades y de esa manera provocar inversiones fallidas. La respuesta a esta pregunta debe referirse a la doble función del mercado, puesto que una sola función no puede actuar al margen de la otra. La información garantiza al cliente el precio que gasta en la compra de la mercancía. O, al revés: una información falsa costaría dinero.

[122] Puede afirmarse con cierta seguridad que estas actitudes morales constituyen los condicionantes para el funcionamiento de una economía de mercado, pero éstas no se originan mediante la producción de las condiciones que la economía de mercado requiere para el comercio ––dependen de instancias extra-económicas, en pocas palabras: de que el mercado no lo domine todo (cfr. Johannes HOFFMANN, "Wettbewerb in der Marktwirtschaft aus der Perspektive theologischer Ethik", en Paul-Chummar CHITTILAPPILLY (ed.), *Ethik der Lebensfelder*, Friburgo, Herder, 2010, págs. 201-223).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

El acontecer del mercado ha optimizado e incrementado exponencialmente el dominio social de la naturaleza, puesto que permite realizar la división del trabajo a través de grandes distancias. Las antiguas teorías asumían que en el mercado se ponían en venta únicamente productos acabados que competían entre sí. El propio trabajo, según el modelo de trabajo en equipo de la industria pesada, parecía estar marcado por la cooperación de los seres humanos. Algunos autores vieron en esta cooperación desarrollada en las grandes empresas la cuna de una sociedad solidaria, que debía liberarse de las ataduras que le imponía el capitalismo de la competencia para evitar el despilfarro de fuerza de trabajo invertida y producir riqueza social de modo planificado y organizado, sin las pérdidas ocasionadas por la anarquía del mercado. Entretanto, el modelo del mercado ha penetrado hasta los más finos resquicios de la organización del trabajo y de las relaciones laborales. Existen mercados de trabajo dentro de las propias empresas y mercados para productos intermedios y semi-elaborados. Un mecanismo doble de selección y cooperación optimiza los productos en cada nivel de su producción. Ya no se puede partir de un proceso en el que los trabajadores colaboran en primera instancia —es decir, durante la producción dentro de la gran empresa— para después, cuando sus productos forman parte de la oferta en el mercado, competir con los trabajadores de otras empresas. Mientras estén cooperando, podrán producir valores; en caso de sobreproducción, crisis financiera o *crash* bursátil, dichos valores serán de nuevo aniquilados en el mercado. Sin embargo, esta idea de la relación entre cooperación y competencia se revela romántica y anticuada; cooperación y competencia se funden más bien en una amalgama indisoluble y cambiante: las relaciones del mercado se reproducen a escala reducida dentro de la empresa. Existen mercados de trabajo dentro de la empresa: distintos sectores de una empresa, incluso departamentos, compiten entre sí y se arrebatan encargos mutuamente. Los departamentos a los que no se les asigna trabajo alguno se cierran. Los costes de producción se calculan hasta los últimos detalles. La competencia reduce la disposición a la cooperación por parte de los trabajadores: todos trabajan contra todos para recibir beneficios individuales. Por otra parte, ¿puede la cooperación influir la competencia, superarla o al menos suavizarla? Se dan experiencias de que existe una competencia para conseguir ventajas, pero que ésta cesa en el momento en que la existencia del otro está amenazada. La red social que instituye la competencia como libre juego de fuerzas y protege al perdedor de la aniquilación cuenta con una amplia aprobación. Las teorías del *management* ponen de manifiesto que la dirección de la em-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

presa y de los trabajadores mediante la cooperación es más exitosa y más soportable que la aplicación de la fuerza desde fuera —las relaciones de competencia suponen también una coacción externa sobre cada uno de los trabajadores[123].

En lo que sigue, el mecanismo de mercado será concebido como una relación de mutuo condicionamiento entre cooperación y competencia[124]. En primer lugar es necesario introducir algunas observaciones sobre la amenaza de la cooperación a través de la competencia: cuando el mecanismo de mercado se reproduce a todos los niveles, afectando incluso a la competencia de los trabajadores entre sí, todo aquel que compita con sus colegas debe poder ser en un cierto modo autónomo y su propio empresario; está obligado a apropiarse de la libertad de mercado. Sin embargo, la libertad de mercado obstaculiza o destruye la solidaridad profesional y la disposición a la cooperación. Esto puede apreciarse en la reconstrucción de su carácter inteligible y de su lógica interna. La libertad de mercado es una capacidad universal porque se constituye en relación a valores de cambio abstracto, mediante la posesión de dinero. Y los valores de cambio abstracto hacen efectivo el distanciamiento del mecanismo natural, que constituye el requisito para que pueda existir algo distinto de la causalidad natural. La libertad de mercado instaura una causalidad propia, pero no consiste en la libertad para la acción moral ni en la que permite disponer de la naturaleza. Si se emancipara de modo inmediato de la naturaleza mediante el trabajo seguiría siendo particular; porque el dominio de la naturaleza mediante el trabajo es intrínsecamente provisional e incompleto, pero el valor de cambio que puede ser empleado globalmente constituye una emancipación completa. La libertad respecto a los valores abstractos y a la posesión de capital es el resultado de la razón teórica, que creó estos valores de cambio abstracto para la optimización del dominio de la naturaleza y más tarde éstos, en un determinado nivel del desarrollo, se independizaron[125]. Dado que la universalidad de la libertad

---

[123] Cfr. Ursula WOLASCH, *Normenkodizes in Unternehmen. Kundenorientierung – Strategisches Management und christliche Sozialethik im Dialog*, Münster: LIT, 1999.

[124] Comprender el mecanismo de mercado como pura relación de competencia podría no tomar en consideración una serie de datos empíricos —especialmente decisiva resulta la creencia por parte de muchos seres humanos de que sólo pueden participar en la sociedad tomando parte en el sistema del trabajo. La participación social consiste tanto en la conciencia de la pertenencia y de seguridad del aprovisionamiento como en la posibilidad de establecer relaciones sociales. Las demás instancias de mediación, como por ejemplo la gran familia, están cada vez más debilitadas.

[125] Hay que distinguir la mercancía como resultado de una razón reducida a su capacidad teórica de aquella comprensión negativa de la libertad en Kant, que representa la clave de la reflexión de la razón pura y de la necesaria transición a la razón práctica (ver el comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, Inmanuel KANT, *Werkausgabe* 7, págs. 107 s.).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

de mercado es únicamente resultado de la razón teórica —consiste en la formalización y la abstracción producida por el sistema del dinero y en la conciencia de poder poseer con él todo aquello que sea valorado en dinero— no está limitada por ninguna ley de la razón práctica. Nadie está obligado a realizar el bien moral con el dinero que —por las razones que sea— posee o podría poseer[126]. ¿Dónde está el error en esta universalidad abstracta, entendida en sentido meramente teórico? Más arriba, el análisis de una razón sustancialista y gnóstica ha mostrado que su falsedad consiste en que semejante razón, completamente abstracta y formal, se establece a sí misma como realidad y adquiere su universalidad mediante la aniquilación de la realidad material. ¿Se han convertido los individuos que sólo pueden interactuar de manera intersubjetiva en magnitudes residuales del sistema económico gobernado por valores de cambio abstractos? Y la competencia, ¿no aniquila a cada uno de los otros tanto física como idealmente? El otro no está presente en los procesos de producción e intercambio como propiamente él, sino en la medida en que es un elemento de una universalidad abstracta: la individualidad del individuo sólo interesa en la medida en que pueda acreditar la posesión de dinero o producir algún rendimiento. Desde esta perspectiva, el individuo sería un mero ejemplar de su especie.

Pero esta reducción y autorreducción del capitalismo no puede ser total, porque en tal caso no podría ser reconocida como tal ni ser valorada negativamente. El conocimiento de una reducción o de una abstracción presupone siempre la perspectiva de quien abstrae y de quien es reducido. De acuerdo con ello, la cuestión es: ¿puede una abstracción total dar a conocer su propio carácter abstracto mediante la coerción a establecerse como realidad? —ésa es la respuesta que plantea Zamora con los medios del pensamiento de Adorno[127]– o ¿es la indignación moral la que, en cierto modo desde fuera, se revuelve contra este proyecto de reducción de la historia e intenta limitarlo? La posibilidad de una crítica inmanente de la razón abstracta y formal depende de que la individualidad, la libertad y la moralidad humana sean consideradas requisitos de la existencia histórica y de su supervivencia. Si el ser humano es reducido a elemento funcional de la maquinaria social, en cierto

[126] ¿Qué es una operación comercial a plazo: la posesión de riquezas o la posibilidad de ser rico o de perder mucho dinero? ¿Qué es la posesión de acciones? O ¿una cuenta bancaria en un banco en quiebra? Resulta ingenuo concebir la posesión de dinero como si fuera igual que tener una salchicha en la mano —como el agricultor que abre por primera vez una cuenta bancaria y, ya al día siguiente, va a preguntar al banco si esta todavía existe y pide que se la enseñen.
[127] José A. ZAMORA, *Krise...*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

modo a su mera universalidad, el capitalismo se destruirá a sí mismo. Un capitalismo de la pura competencia, limpio de toda cooperación, estaría condenado al hundimiento. Pues para su existencia requiere al menos una ley general de la razón práctica: sin la decisión general del uso de la razón y la convicción general de que es bueno usar la razón no podría haber valores abstractos; éstos se deben a una operación de la razón, en concreto a su capacidad de prescindir de toda individualidad, particularidad y materialidad de las cosas. Sin la aceptación del uso de la razón como un deber, como un bien, no podría haber consenso sobre si está justificado fijar valores de cambio. La economía de mercado sólo funciona a condición de que todos los sujetos económicos estén de acuerdo en que el precio es adecuado y actúen en consecuencia[128]. Esta adecuación no remite a la adecuación respecto a una realidad objetiva y dada de antemano, sino que es adecuada porque ha sido fijada por una razón capaz de abstracción. Pero, si la capacidad de reconocer algo como un deber y de seguir una ley general de la razón práctica es presupuesto y condición de posibilidad de la razón que se pone a sí misma, entonces, fenómenos de cooperación y solidaridad, de fidelidad al contrato y de sostenibilidad pueden ser presentados como implicaciones de la economía.

A esto se opone la idea de que las leyes de la razón práctica no poseen ninguna legalidad objetiva, sino que sólo son necesarias y universales cuando se basan en la decisión de la libertad a favor de sí misma. Afirmarlas como presupuesto necesario del capitalismo implicaría negar su carácter práctico. No puede haber una prueba empírica de que la cooperación en el trabajo se origine a partir de su decisión de hacer el bien. Pues la cooperación es una implicación necesaria del mecanismo de mercado, en la medida en que éste se implica en la organización de procesos de producción según la división del trabajo. La cooperación sería entonces un concepto escindido: si proviene de la descripción de una convivencia humana reglamentada moralmente y de unas relaciones basadas en el reconocimiento, pasa a convertirse en un concepto meramente funcional en el proceso de economización de todas las dimensiones de la vida característico del capitalismo; con la imposición del capitalismo pasa de ser un concepto de la razón práctica a ser un concepto de la razón teórica: sería tan ambiguo como el concepto de valor.

[128] Esto implica por ejemplo el valor constitutivo de la fidelidad al contrato (Richard SAAGE, *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Pero es necesario distinguir entre la cuestión de la unidad de la razón teórica y la razón práctica en el capitalismo y el problema de la relación entre libertad y naturaleza, o mejor dicho, entre la causalidad como resultado de la libertad y la causalidad natural. La libertad presupone la distancia respecto al mecanismo natural, pero no la separación de la naturaleza. Al contrario: al no poder adquirir la libertad más que en la abstracción de contextos naturales, la realización de la libertad no puede prescindir de la naturaleza. La naturaleza es la instancia de la realidad creatural, que condiciona la libertad finita pero no la erradica. Bajo las condiciones de la naturaleza, la libertad puede realizarse como transformación y cultivo de la naturaleza.

El problema de la compatibilidad entre causalidad natural y causalidad como resultado de la libertad resulta más fácil de resolver que el problema entre la autofundación de la razón teórica y la concepción de la razón como unidad de razón teórica y razón práctica. Es necesario distinguir ambos problemas, porque de lo contrario podría alimentarse el malentendido de que el problema del capitalismo afecta a la esfera material de la vida, mientras que el de la moralidad y la libertad afecta a la esfera espiritual de la vida. Operar con este modelo de esferas resulta más apropiado para favorecer y posibilitar la operación básica de establecimiento de los valores de cambio abstractos en tanto que autoestablecimiento de la razón teórica, así como su separación de la razón práctica y sus pretensiones de deber, que para fundamentar la dependencia de la economía capitalista de presupuestos morales. La libertad puede conciliarse con la necesidad natural, pero aquello que es causado mediante la inversión de dinero no puede ser libre, y por ello tampoco moral. Esto se manifiesta en el fenómeno del amor: amor y solidaridad son siempre una aceptación completa de la naturaleza del otro. El amor acepta al otro como ser humano libre, pero acepta también los requisitos que le permiten realizar su libertad, la integridad de su existencia física —la unidad de ambos constituye la dignidad humana. El amor que es provocado por un impulso distinto, por ejemplo por la perspectiva de una gratificación financiera, no puede ser libre. A no ser que el destinatario de la gratificación conserve una identidad independiente de la circulación del capital y del intercambio de mercancías. Pero a su vez esto implica que la prestación de cuidados y servicios no es ni puede ser tan sólo consecuencia del empleo de medios. Esto no puede ser comprobado como un hecho empírico, sino únicamente como exigencia a los sujetos de tales profesiones.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Esta exigencia sólo es posible si se asume la perspectiva de la unidad de razón teórica y razón práctica. Desde esta perspectiva, la razón teórica que fija su propia abstracción aparece como una reducción de las posibilidades de la vida humana — posibilidades que sólo pueden realizarse por obra de la libertad. Pero esta perspectiva se basa en condicionantes sociales que requiere para poder existir: la existencia social de la religión como último límite contra la expansión del capitalismo. Si la religión en sentido amplio se constituye mediante la aceptación de algo absoluto como dado, la autorrealización de lo absoluto mediante la razón implica rebasar este límite. Sin embargo se trata de un límite que sólo puede inferirse de modo especulativo, puesto que no es empíricamente demostrable. No todos los fenómenos que se entienden como religión son auténticos ni pueden limitar la razón que se funda a sí misma, como muestra el hecho de que la extrapolación de sus tendencias sólo pudiera ser expresada y descrita en conceptos de fenomenología religiosa de la gnosis. La única instancia interesada en distinguir entre un absoluto no disponible y anterior a la historia de la especie y el carácter incuestionable y disponible del valor de cambio que se obtiene en el mercado es la razón que aspira a realizarse como bien —que ciertamente sabe que tal aspiración sólo es posible como realización de la vida individual y que, por su finitud, no dispone ni de sí misma ni del objetivo de su realización. Sólo si hay algo no disponible, tiene sentido aspirar a algo no disponible, a saber: a la realización de la razón como unidad de teoría y praxis.

Como se ha señalado anteriormente, el acontecer del mercado implica relaciones intersubjetivas. Ante la perspectiva de un poder de disposición total sobre las cosas y las mercancías, el resto de seres humanos y sus derechos aparecen como una limitación de la libertad[129]. Pero esto es un engaño en sentido doble: 1. Un engaño sobre el carácter social y, por tanto, no individual de la libertad de mercado y 2. Un engaño que oculta que la libertad sólo puede adquirir realidad y ganar intensidad mediante la afirmación de la libertad de otro.

La libertad que se constituye como autoproducción sólo es universal en la medida en que representa un proceso social y en último término global: el someti-

[129] Eso es consecuencia necesaria de la reducción de la comprensión de la libertad a mera ausencia de coacción externa. Si se asume que la libertad es real y que sólo llega a ser real mediante la negación de todas las circunstancias externas, entonces no puede haber ninguna realidad externa que favorezca la realización de esta libertad, y mucho menos que la condicione; por otra parte la libertad de los otros hombres aparece entonces como una circunstancia limitante. Esto afecta sobre todo al concepto de libertad que siguen las doctrinas de Hobbes y Locke.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

miento de todas las circunstancias vitales a la circulación del capital. Ésta es más o menos completa según el grado en que ha eliminado los recursos del mundo de la vida. Considerarla como aquello que posibilita la individualidad constituye un autoengaño de rango mayor, estructuralmente similar al del arquetipo de toda divinización de uno mismo: el arcángel en el apocalipsis. El origen de la libertad humana, el distanciamiento de la necesidad natural, revela que el uso de la libertad individual no está en contraposición con la libertad de otros individuos, sino que sólo puede realizarse como reconocimiento de la misma: el reconocimiento de otros seres humanos y de su derecho a la vida y a la libertad es condición de una comprensión universal de la libertad. El distanciamiento de todo condicionamiento natural sólo permite realizar el potencial de libertad humano como acto de la razón. Dado que el ser humano puede abstraer de toda particularidad de la naturaleza que le circunda y construir conceptos generales mediante el uso de la razón, puede también desarrollar una autoconciencia de la libertad. Por una parte los resultados de su abstracción posibilitan la optimización del trabajo y la técnica, pero por otra parte la meta del dominio de la naturaleza es el bien de los seres humanos —presupuesto para poder hacer realidad la libertad de todos. El reconocimiento de la libertad del otro es el sentido de la actividad económica y del dominio de la naturaleza. Pero al mismo tiempo el reconocimiento de la libertad del otro es condición de la libertad individual de cada uno. Ésta sólo puede llegar a ser consciente de sí misma al ser reconocida por otros —como algo incondicionado que sólo puede hacerse realidad bajo determinadas condiciones. La intersubjetividad es el lugar de mayor perfección de la libertad: en ella, uno no se conquista a sí mismo mediante la disposición, sino mediante el reconocimiento de lo no-disponible. Este elemento por principio no-disponible se da en la libertad de otros seres humanos.

Dado que esta libertad como capacidad no disponible de los otros debe existir, y dado que hay seres humanos que así lo quieren y que hacen realidad su voluntad, se puede relativizar la totalidad del mercado. El mercado es sólo un mecanismo de intercambio de mercancías enormemente complejo. Contempla todo cuanto existe en el mundo en la medida en que puede ser objeto de intercambio. En este sentido no sólo tiende a la expansión espacial, sino también a someter todos los ámbitos de la vida humana. En la medida en que toman parte en procesos de intercambio, objetos, acciones sociales y servicios de asistencia, valores simbólico-culturales y propiedad espiritual, invenciones, etc., quedan reducidos a su valor de cambio, a su cifra abstracta. Lo que significan o lo que "son" más allá de tal cifra no puede

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

ser definido por el mercado. En cierto modo, el mercado opera como instrumento de valoración de la sociedad. Lo que tiene un determinado valor para todos, no implica que deba valer otro tanto para cada individuo.

De este modo, el funcionamiento del mercado y el intercambio de bienes puede ser normalizado como una función de servicio a la vida humana —pero sabiendo que la dinámica del mercado puede expandirse más allá de sus propios límites e independizarse.

Esta dinámica ha surgido a partir de la valoración de los resultados del trabajo humano como mercancía. En la transformación originaria de una cosa en mercancía, los productos son valorados según lo que los seres humanos pagan de hecho por ellos. Cuánto trabajo se invierte en su producción, si es utilizado y otras determinaciones objetivas de valor vinculadas a la cualidad y a las propiedades de las cosas pasan a ser cuestiones secundarias. Este modelo es dinámico, ya que en el curso de la historia económica lo que ocurría con las cosas se ha extendido a las acciones y actividades humanas[130]: hoy ya no resulta en absoluto escandaloso hablar de un mercado cultural o religioso. Sin embargo hablar de un mercado religioso pone de manifiesto una dicotomía fundamental que cobra expresión en dos momentos:

1. Se plantea la urgente cuestión de si las convicciones y verdades religiosas, así como la solidaridad y la humanidad, pueden ser en absoluto objeto de compra[131]; de si se resisten a su mercantilización, a su conversión en mercancías. En el mejor de los casos, la compra de un servicio puede ser interpretado como el pago por una acción que su agente *puede* realizar por afecto o libremente.

2. La reconstrucción económica de la acción social y las convicciones religiosas como momentos del acontecer del mercado las considera tan sólo como mercancías y valores económicos. Esta reconstrucción no está en modo alguno unida a la pretensión de disponer de la religión y la solidaridad en tanto que actos de intercambio. El valor de cambio que se calcula y se paga a cambio de una acción social

[130] Con esto no se remite a las actividades que sirven a la inspección y el mantenimiento —por ejemplo de máquinas—, sino a actividades como la enseñanza, la asistencia, el abastecimiento, etc.

[131] Por una parte, la compra de un libro no significa la identificación con las convicciones religiosas que pueden constituir su contenido: ésta presupone un acto propio. Por otra parte, para la investigación social, la compra de un determinado libro religioso constituye un indicio importante de que su contenido encuentra aprobación. Incluso si esta asunción no es indiscutible para los casos particulares, la observación de las grandes cifras y de su evolución cuenta con estas conexiones. Para la sociología de la religión, la evolución de las cifras de compra de libros religiosos constituye un indicio estadístico fundamental para la formulación de hipótesis.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

no se paga por la acción social misma, sino por sus substitutos externos: al igual que en la economía clásica la duración temporal y el material usado eran substitutos del trabajo realizado, la energía social no puede ser medida de otro modo. Y cada uno es libre de elegir otros puntos de vista y de valorar actividades sociales y religiosas en contextos de uso no económicos.

Esta distinción entre la consideración económica de entidades sociales y religiosas y la realidad de éstas tiene dos implicaciones:

1. ¿Existe una perspectiva que se corresponda mejor con las cosas, las acciones y los seres humanos a los que no llega la perspectiva económica, que sólo les alcanza mediante sucedáneos? ¿Existe una jerarquía de los discursos? ¿O tienen todos los discursos los mismos derechos y puede elegirse uno y suprimirse otro a voluntad? La respuesta a la pregunta por el discurso más adecuado a las actividades humanas sería equivalente a la respuesta a la pregunta por el discurso más universal sobre la realidad. Pero ¿qué discurso puede ser más universal que el de la economía, que controla el medio de representación y comunicación más abstracto, el dinero? ¿Existe algo más universal que la universalidad que ha alcanzado una abstracción perfecta?

2. El desacoplamiento de la perspectiva económica respecto a la realidad de las cosas permite a la perspectiva económica separar una pequeña parte de la realidad —aquí se ha hablado de la duplicidad de acción social y convicción religiosa, en cuyas esferas había que explicitar las repercusiones de la economización— y situarla hipotéticamente como totalidad en el discurso económico.

Todo discurso que sitúe hipotéticamente una comprensión perspectivista de la realidad en lugar de la realidad misma, pone su perspectiva como algo absoluto. Al principio se trata de una medida metodológica. Pero es posible que el carácter metodológico de esta absolutización de una perspectiva caiga en el olvido. La perspectiva económica de la realidad está unida a la existencia de seres humanos que son conscientes de su particularidad y la recuerdan una y otra vez en público, al igual que recuerdan que la economía es una función al servicio del desarrollo de la vida de todos los hombres y no un fin en sí mismo[132].

[132] Quien afirma que tal sistema económico es el más útil para los hombres, que —liberado de toda regulación y control— puede desarrollarse de modo natural y que, en consecuencia, todos los efectos perjudiciales del sistema para los seres humanos se deben a un exceso de regulación y a una falta de reconocimiento de la economía como algo dotado de una finalidad en sí misma, quien afirma esto ensalza un sucedáneo ideológico de la religión.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

4. DE VUELTA AL MÉTODO

¿Qué significan estas reflexiones sobre la teoría de la mercancía? Con ellas puede precisarse el método con el que Benjamin intenta desvelar la realidad social de la modernidad. Benjamin insiste en que se puede ver el ser-mercancía de las cosas. Al hacerlo, su enfoque metodológico se aferra a un concepto de realidad que se contrapone a la autoposición de la razón abstracta como real y como segunda naturaleza. Esta oposición a una razón sustancial puede clarificarse ante todo en el concepto de libertad. Los escritos de Benjamin no tematizan explícitamente la libertad. Pero cuanto más centra su atención en la realidad socio-histórica y cuanto más reconoce la necesidad de una praxis que se oponga al progreso y al avance de la humanidad hacia el abismo de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, tanto más centralidad cobra la fundamentación y la motivación de dicha praxis. Ante la catástrofe que se avecinaba, Benjamin no encontró otra posibilidad que esperar al mesías que irrumpiera en la historia inesperadamente y sin ser reconocido y que prestara ayuda al oprimido. De este modo se descubre una estructura básica de la razón práctica en la reflexión de los presupuestos de la moralidad y la ética. No poder esperar la liberación más que a través de la acción mesiánica presupone una postura idéntica a la de quien es consciente de la finitud de su propia capacidad para la libertad. Éste es consciente de que, si su libertad debe poder ser real y no sólo una fantasmagoría, no puede prescindir del reconocimiento por parte de la libertad del otro, para él no-disponible[133].

La libertad se convierte en un concepto fundamental de la moralidad al comprender las condiciones de su universalidad con los medios de la razón y ser pensada como posibilidad, como pura capacidad independiente de todo condicionamiento, heteronomía e individualidad. Por ello *no* se trata de la autorealización de la razón pura. El error consiste en que, en tanto que abstracta, la razón no puede realizarse a sí misma, sino sólo pensarse. En tanto que pensada, ella misma es abstracta. El resultado de la razón abstracta, que no puede producir nada más que su abstracción, es abstracto. Esta abstracción de segundo grado es la conciencia de que la abstracción de primer grado sólo puede ser real si es un acto del sujeto de cuya individualidad y materialidad abstrae. De este modo, la razón abstracta remite

[133] Para la relación entre Banjamin y Kant, ver el lúcido análisis, muy rico en material, de Rudolf LANGTHALER, *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft*, Regensburg: Pustet, 2000.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

siempre al mismo sujeto del que abstrae: se sabe dependiente del contenido de su abstracción.

Aquello que puede ser objeto de experiencia no puede provenir de otro mundo o de una esfera más allá. Éstos no existen: tanto el mundo visible como el invisible son realidad creada y permanecen como tal hasta el fin de los días. Con esto se corresponde el que tanto la razón que se funda a sí misma como la mercancía producida mediante la abstracción son productos de la acción humana. El error de la percepción gnóstica de la realidad es perceptible en tres niveles:

1. Como realidad escenificada que prescinde de las cosas y de su dimensión material (lo cual se corresponde con la interpretación esteticista del carácter de mercancía). Quien ve las cosas realmente, ve también su estar-escenficadas;

2. Como destrucción de las cosas antes de que lleguen su fin natural, antes de que sean usadas (como se ha mostrado más arriba a propósito de los cambios de moda);

3. Como relación falsa con las cosas, como una relación contemplativa con la realidad natural que en la tradición judeocristiana ha sido criticada como superstición e idolatría.

Desde aquí puede entenderse el sentido de la indicación metodológica del poder ver el ser-mercancía de las mercancías. El comentador de la realidad ve el carácter escenificado de los productos de la escenificación, ve la desaparición de las cosas en los cambios de moda y mira a quienes se dejan cegar por la posibilidad de propiedad, contentándose con la contemplación de las mercancías en exposición. Lo que estos rasgos del capitalismo tienen en común es que las cosas están alienadas de su contexto de uso, de su conveniencia y de su validez moral. Las cosas no son buenas en sí, sino para los sujetos morales. Como el valor de cambio de los bienes producidos tiene poco o nada que ver con el esfuerzo y el trabajo que requiere su producción, estos bienes tampoco sirven ya a la reproducción de la vida humana. Se han separado de la libertad humana y de la preocupación del ser humano por sí mismo. Son una naturaleza abandonada a sí misma, sola, alienada del conjunto de la naturaleza —una naturaleza rota y fragmentada.

Se puede ver la falsa relación con la naturaleza: se puede describir el comportamiento de aquellos que abandonan la naturaleza a sí misma cuando la consideran sólo según su necesidad inmanente o cuando universalizan su devenir y su caducidad como hecho último de la existencia finita. La mera contemplación es la renuncia al cultivo, a la elaboración y al cuidado: es la negativa a solidarizarse con la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

naturaleza caída que le niega también la esperanza. Lo mismo ocurre cuando los ámbitos funcionales de la razón instrumental son aislados de las múltiples posibilidades de interacción entre seres humanos, animales y cosas. Lo mismo ocurre cuando toda responsabilidad moral es eliminada del trabajo y este es declarado un suceso natural[134]. No poder más que contemplar las mercancías era el destino de los pobres. Ése es el reverso de la existencia de las cosas una vez extraídas de las relaciones de reproducción de la vida humana. Su anverso es la concepción del trabajo humano como un proceso mecánico y anónimo. Del mismo modo, la creatividad humana y la responsabilidad moral son reducidas en este proceso a lo que habría que denominar naturaleza enfática, que de ningún modo se agota en los objetos de las ciencias naturales.

La posibilidad de pensar otro concepto de naturaleza sin exaltar por ello la naturaleza de modo romántico depende sobre todo de si puede mantenerse abierta la cuestión de la duración temporal de la naturaleza: porque la tierra sólo puede ser habitable si los hombres establecen libremente relaciones solidarias. Si la existencia de la naturaleza no tiene fin, todo esfuerzo por convertir la tierra en lugar propicio para una humanidad solidaria sería inútil. Porque en un mundo de duración infinita, toda elección fruto de la libertad tendría un significado infinitamente menor para la configuración del mundo y la comunidad de los hombres.

Traducción de José A. Zamora y Jordi Maiso

[134] "Se dice que el método dialéctico consiste en hacer justicia en cada momento a la situación histórica concreta de su objeto. Pero eso no basta. Porque también consiste en hacer justicia a la situación histórica concreta del *interés* por su objeto" (V, 1026).

ALEGORÍA Y MONTAJE. EL TRABAJO DEL FRAGMENTO EN WALTER BENJAMIN

Allegory and Montage. The Work of the Fragment in Walter Benjamin

LUIS IGNACIO GARCÍA GARCÍA*

luisgarcia78@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 8 de noviembre de 2010

RESUMEN

La concepción de la historia de Walter Benjamin transita diversas estaciones teórico-políticas fundamentales. Si bien en todas ellas se plantea una crítica decidida a toda idealización hegeliana de la materialidad sufriente de la historia, se la realiza desde diseños teóricos diferenciados. En este trabajo, delimitamos dos conceptualizaciones clave de este trastorno de la historia: la noción de "alegoría", acuñada en su libro sobre el barroco (y desplegada en sus trabajos sobre Baudelaire), y la idea de "montaje", desarrollada al calor de la vanguardia constructivista (y de las nuevas formas de arte técnico). Dos rasgos decisivos unen estos conceptos: la crítica de toda concepción simbólica o totalizante de la significación, y su especial rendimiento para pensar el problema de la imagen. Sin embargo, hay un importante matiz que los separa: si la alegoría es la protesta que destituye todo régimen de significación ante el sufrimiento y el sinsentido, el montaje es la apuesta constructiva que *resta* tras el desmembramiento de la totalidad. Y sin embargo, Benjamin mantiene la tensión entre ambos en su obra de madurez. Ello nos muestra, por un lado, un Benjamin que se sustrae a toda lectura unilateral. Pero por otro lado, esta oscilación entre la melancólica destitución de la alegoría, su fijación en la *pérdida*, y la pasión constructivista del montaje, su compromiso con un *trabajo* (de duelo), tensa el arco de los debates contemporáneos sobre "memoria" y "representación del horror".

Palabras clave: Walter Benjamin; alegoría; montaje; imagen; fragmento.

ABSTRACT

Walter Benjamin´s concept of history journeys across different theoretical and political states. Although in all of them he decidedly criticizes any Hegelian idealization of history's passive material, he does so from very different theoretical angles. In this paper we demarcate two key conceptualizations in history´s disruption: the concept of

*Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

"allegory", coined in his work about the German tragic drama (and displayed in his works about Baudelaire), and the idea of "montage" inspired by constructivist avant-garde (and new ways of technical art). Two decisive features join these two concepts: the critique of any symbolic or totalizing conception about significance and its special performance in thinking the image problem. Nevertheless, there is a slight difference between them: if allegory is understood as a protest that dismisses every significance regime above suffering and lack of sense, montage is a building option that lasts after totality is dismantled. However, Benjamin sustains in his late work the tension between both of them. This shows us, on the one hand a Benjamin that tries to avoid an unilateral interpretation, but on the other, this fluctuation between the allegory´s melancholic dismissal, its fixation in the loss, and montage´s constructivist passion, its commitment with a work (of grief), "tightens the arch" of contemporary debates about "memory" and "horror´s representation".

Key words: Walter Benjamin; allegory; montage; image; fragment.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos abordar algunos aspectos del pensamiento benjaminiano pertinentes para complejizar ciertos problemas de lo que se denomina "políticas de la memoria", y en particular, de las políticas de una "memoria visual". En el contexto de los actuales debates en torno a los vínculos entre imagen y memoria en relación a experiencias traumáticas (desde "*Auschwitz*" hasta las dictaduras latinoamericanas), el pensamiento benjaminiano ha adquirido un lugar destacado, por una serie de rasgos de su pensamiento que lo hacen especialmente productivo para pensar las tensiones de la imagen ante la pérdida, las relaciones entre memoria y visualidad[1]. Sin embargo, esta recuperación del pensamiento benjaminiano se ha limitado en general a aspectos ligados a la fase tardía de su pensamiento: o bien a ciertas intuiciones de las tesis *Sobre el concepto de historia*, o bien a ciertos rasgos del concepto de "imagen dialéctica", y del complejo teórico que se reúne en torno suyo. En este trabajo nos remontamos a un periodo temprano de la producción benjaminiana, en una suerte de arqueología conceptual de aquellas elabo-

[1] Uno de los ejemplos más destacados es el de DIDI-HUBERMAN 2004. Pero también podría mencionarse a RAMPLEY 2000, o el notable trabajo de ZUMBUSCH 2004. En el ámbito sudamericano, desde el que este artículo se escribe, puede citarse el reciente trabajo de COLLINGWOOD-SELBY 2009, y pueden encontrarse muchos ejemplos en los textos incluidos en LORENZANO y BUCHENHORST 2007.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

raciones de madurez. Abordaremos dos nociones que surgen tempranamente en la producción benjaminiana, y que acompañan, con una serie de transformaciones, todo su itinerario: los conceptos de "alegoría" y de "montaje", que ciertamente están a la base de las posteriores elaboraciones benjaminianas sobre la historia y sobre la "imagen dialéctica"[2].

El abordaje de estos dispositivos estético-conceptuales puede resultar productivo para los dos ámbitos en que este trabajo intenta intervenir. Por un lado, en el contexto de los actuales debates sobre memoria e imagen, ambos conceptos se muestran productivamente operativos para pensar modos de representación que sorteen los atolladeros de los debates sobre la "irrepresentabilidad" del horror: tanto la alegoría como el montaje parten de una sustracción que les es constitutiva (no hay *la Imagen* del horror, sino siempre trozos, astillas), pero en ambos casos encontramos indicios acerca de *cómo mostrar* esa pérdida que los constituye; en ambos casos se trata de equilibrar la observancia ética contra toda idealización negacionista del sufrimiento y el reclamo estético de formas de representación (anómalas, desfiguradas, informes) a la altura de tal "objeto". Ambos conceptos intentan responder a la pregunta: ¿cómo mirar el desquiciamiento de lo real?

Por otro lado, en el contexto de la actual recepción de Benjamin, ensayar un cotejo comparativo entre los conceptos de alegoría y de montaje puede ser ventajoso por más de una razón. En primer lugar, habilita un ingreso conceptual de cierto rigor a su pensamiento, una apertura que intenta evitar los abordajes impresionistas anegados en la fascinación por la escritura de Benjamin o en la identificación con su figura, que tan poco han hecho por una lectura enriquecedora de su obra[3]. Pero además, un sesgo como el propuesto plantea de un modo inusual tensiones constitutivas del pensamiento benjaminiano, aún irresueltas en la recepción de su obra. En este caso, la tensión entre el Benjamin melancólico y el entusiasta por los nuevos medios técnicos. Seguimos asistiendo a lecturas reductivas de Benjamin que lo convierten a veces en un saturnino merodeador de las ruinas de la barbarie de la historia, a veces en un adalid de la técnica y de las posibilidades revolúcionarias del cine y la fotografía. Lo que en general no se alcanza a reconocer es que la

[2] Algunas referencias pertinentes para estos temas son: sobre las tesis "Sobre el concepto de historia", LÖWY 2003, MATE 2009; sobre la "imagen dialéctica", BISCHOF 1999, HILLACH 2000, DIDI-HUBERMAN 2005, DE LUELMO JAREÑO 2007.

[3] El principal intento de un abordaje conceptual –a la vez que no reductivo– del pensamiento benjaminiano es el de OPITZ y WIZISLA 2000.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

riqueza de su pensamiento radica precisamente en que Benjamin fue lo primero *a la vez que* lo segundo. La pregunta decisiva sigue siendo: ¿qué clase de pensamiento habilitó ese *a la vez*? Las semejanzas y diferencias entre alegoría y montaje abren un espacio posible para la respuesta a esa pregunta[4].

Su teorización de la alegoría y su productiva utilización del montaje se plantean inicialmente en dos libros elaborados en la misma época y publicados el mismo año 1928: *El origen del drama barroco alemán* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), y *Calle de dirección única* (*Einbahnstraße*), respectivamente. La simultaneidad de ambas publicaciones aporta un primer elemento, aún externo, para pensar aquel *a la vez*, es un primer índice de ciertos puntos de contacto entre ambos libros. Esos rasgos convergentes fueron ya tempranamente reconocidos por Siegfried Kracauer, que en una misma reseña se refiere a ambos textos, destacando que la cuestión que a Benjamin "le interesa de forma especial es demostrar que lo grande es pequeño y lo pequeño, grande. El péndulo de radiestesia de su intuición de detiene en el ám-

[4] Sólo como ejemplo, mencionamos el sintomático caso de LÖWY 2003. Löwy diagnostica una disputa por el legado benjaminano entre una "escuela materialista" (Brecht y sus seguidores), una "escuela teológica" (antes que nada Scholem) y una "escuela de la contradicción" (Habermas, Tiedemann), líneas de interpretación que jalonan uno u otro aspecto del pensamiento de Benjamin, pero que no acertarían a dar con una clave de lectura integral, que dé cuenta de la complejidad de su postura, sobre todo a la hora de pensar las oscilaciones entre teología y marxismo. Él mismo propondría una interpretación que "trata de poner de relieve cierta coherencia donde muchos otros no ven sino disonancia, contradicción o ambigüedad." (LÖWY 2003, 43) No podríamos más que acompañar tal declaración de intenciones, de no ser porque en el propio libro se falta a ellas, en la medida en que se niega la presencia de elementos que caigan por fuera de su clave "romántica" de lectura, como sucede con la recepción del *constructivismo* por parte de Benjamin. Todo un sustrato fundamental de su producción, que va de *Einbahnstraße* (de donde, paradójicamente, extrae Löwy el título de su libro) pasando por sus trabajos sobre Brecht y el arte técnico, y llegando a hasta los Pasajes (y consecuentemente a conceptos centrales de las "tesis" como "construcción", "interrupción" o "dialéctica detenida"), es desvalorizado en pasajes como los que siguen: "Durante un breve período 'experimental', entre 1933 y 1935, la época del Segundo Plan Quinquenal, algunos textos marxistas de Benjamin parecen cercanos al 'productivismo' soviético y de una adhesión poco crítica a las promesas del progreso tecnológico. (...) el pensamiento de Benjamin en esa época es bastante contradictorio" (*idem*, 28). Reaparecen las "contradicciones" contra las que se había propuesto escribir Löwy. E inmediatamente se simplifica: "A partir de 1936, se cierra esa suerte de 'paréntesis progresista' y Benjamin va a reintegrar cada vez más el momento romántico..." (*idem*, 29) Se neutralizan así tensiones fundamentales, que son las que hacen a la singularidad del pensamiento benjaminiano. Por ejemplo: Benjamin nos recuerda que Paul Klee, el autor del famoso "Angelus Novus" que inspiró la tan "romántica" tesis 9, participó de la "funcionalista" Bauhaus, y su concepción constructiva "se ha apoyado en los ingenieros" (Benjamin 1973, 169). O bien: la "dialéctica en suspenso", concepto central de las tesis, aparece inicialmente en su primer ensayo sobre Brecht, de 1931, para referirse a la "interrupción" característica del teatro épico, esa corriente "productivista" y claramente anti-romántica que Löwy no acierta a incluir en su lectura. Siguen en pie las preguntas: ¿cómo pudo enlazar Benjamin a la Bauhaus con el ángel de la historia, a Brecht y el teatro épico con su crítica del progreso? ¿Qué matriz estético-filosófica habilitaba estas alquimias?

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

bito de lo modesto, de lo universalmente desvalorizado, de lo que la historia ha pasado por alto y encuentra ahí, precisamente, los más altos significados" (KRACAUER 2009, 166), sea en el despreciado drama barroco alemán, sea en los detritus de la vida urbana. Pero Kracauer no sólo ve los perfiles del *trapero* en ambos textos, su interés por lo desechado, por las ruinas de la historia; también capta cómo procede este trapero: "el método de la disociación de unidades experimentadas de modo inmediato, utilizado en el libro sobre el Barroco y aplicado al presente [a *Calle de dirección única* –el autor], tiene que adquirir, si no un sentido revolucionario, siquiera un carácter explosivo." (*Idem*, 168) El método de *disociación de unidades* vincularía ambos textos en la búsqueda de la salvación de los *desechos* de la historia. Como veremos, esa *salvación del fragmento* (y la implícita resistencia a toda *voluntad de sistema*) es el núcleo metódico tanto de la alegoría –con su aliento teológico– cuanto del montaje –y su impulso vanguardista[5].

Sin embargo, rápidamente surgen contrastes, que enmarcarán también las diferencias entre los dos conceptos que nos interesan. Antes que nada hay que decir que *El origen del drama barroco alemán* representa la máxima condensación de los trabajos benjaminianos de crítica literaria, mientras que *Calle de dirección única* es la apertura del horizonte de trabajo sobre el proyecto de los Pasajes de París[6]. Y una consideración externa y general de estos dos trabajos confirma notables divergencias entre estos dos horizontes de trabajo. En el propio diseño material de ambos libros sobresale el contraste entre la sobriedad de la portada y la letra gótica que preside un estudio académico como *El origen del drama barroco alemán*, y el fotomontaje de Sasha Stone que enmarca los aforismos, sueños y ocurrencias de *Calle de dirección única*[7]. A partir de esta diferencia de *diseño* (y no olvidemos que diseño fue uno de los frentes clave en que se dirimió la vanguardia de aquellos años) se plantean divergencias más de fondo, implícitas en el contraste entre las portadas.

[5] Susan Buck-Morss inicia su trabajo sobre el proyecto de los Pasajes con un interesante contrapunto entre las dos obras benjaminianas. Véase BUCK-MORSS 2001, cap. 1.

[6] En uno de los primeros documentos que testimonian el surgimiento del proyecto de los Pasajes (en ese entonces pensado aún como un breve ensayo), dice Benjamin en una carta a Scholem de 1928: "Cuando haya acabado de una u otra forma el trabajo del que en este momento me ocupo con toda clase de preocupaciones, un ensayo sumamente curioso y arriesgado, 'Pasajes de París. Un cuento de hadas dialéctico' (pues nunca he escrito con tanto riesgo de fracasar), se habrá cerrado para mí un horizonte de trabajo –el de 'Calle de dirección única'– en el mismo sentido en que el libro sobre el drama barroco cerró el horizonte germanístico." (BENJAMIN 2005, 894-895) Como sabemos, el horizonte de trabajo sobre los Pasajes nunca se cerró.

[7] Ambas portadas pueden verse en BUCK-MORSS 2001, 33.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Para resumir, sólo mencionaremos cuatro rasgos que marcan las principales diferencias entre ambos trabajos: la irrupción de motivos marxistas en su pensamiento a partir de 1924, ausentes en el libro sobre el barroco e incipientes en *Calle de dirección única*[8]; el esfuerzo por pasar de un estilo marcadamente esotérico de escritura (característico del libro sobre el barroco y de gran parte de sus ensayos anteriores) a otro exotérico, público, polémico y abierto[9]; la asunción de una problemática que excedía los estudios literarios y avanzaba decididamente hacia objetos ajenos a la academia y próximos a lo concreto de la vida cotidiana urbana[10]; la aproximación, en el libro de aforismos, a las vanguardias *constructivistas* –una tradición a la que los comentaristas no suelen ligar el pensamiento de Benjamin[11].

---

[8] Como se sabe, el materialismo histórico comienza a ser relevante para Benjamin a partir del inicio de su relación con Asja Lacis, en el verano de 1924, en Capri. Todas las reconstrucciones biográfico-intelectuales se detienen en este episodio. Véase, por ejemplo, WITTE 1990.

[9] Ya en 1924, en plena elaboración del libro sobre el barroco, escribía a Scholem que las "señas comunistas" de ese verano (el encuentro con Lacis en Capri) marcaban "un punto crítico que despierta en mí la voluntad de no enmascarar los momentos políticos contemporáneos de mi pensamiento en una forma anticuada, como hacía antes, sino de desplegarlos experimentalmente en forma extrema. Naturalmente esto supone que deje de lado la exégesis literaria de la literatura alemana" (carta a Scholem, 22/12/1924, cit. en BUCK-MORSS 2001, 33). El primer aforismo de *Einbahnstraße*, "Gasolinera", es toda una declaración de principios al respecto, una crítica de la propia noción de *libro* y una apertura a formas menores: "La construcción de la vida se halla, en estos momentos, mucho más dominada por los hechos que por convicciones. (...) Bajo estas circunstancias, una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura: esto es más bien la expresión habitual de su infructuosidad. Para ser significativa, la eficacia literaria sólo puede surgir del riguroso intercambio entre acción y escritura; ha de plasmar, a través de octavillas, folletos, artículos de revista y carteles publicitarios, las modestas formas que se corresponden mejor con su influencia en el seno de las comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro." (BENJAMIN 1987, 15).

[10] Piénsese en los títulos de los fragmentos que constituyen *Calle de dirección única* (que anticipan el tipo de organización de materiales del proyecto de los Pasajes): "Gasolinera", "N° 113", "Piso de lujo, amueblado, de diez habitaciones", "Terreno en construcción", "Obras públicas", "Peluquero para señoras quisquillosas", "Prohibido fijar carteles", etc.

[11] Esto se puede reconocer en múltiples niveles, desde el fotomontaje de la tapa, pasando por el estilo fragmentario y aforístico de la composición del libro, su contenido anti-romántico, hasta la propia tipografía, que delata el fluido contacto que Benjamin mantuvo con la vanguardia constructivista, en sus diversas fases (pictórica, literaria, tipográfica, etc.). Benjamin participó de la revista *G. Material zur elementare Gestaltung*, dirigida nada menos que por Mies van der Rohe y Hans Richter. Del denominado *grupo* G participaban también El Lissitsky, Lazlo Moholy-Nagy, Georg Grosz, John Heartfield, y el propio Sasha Stone. Benjamin también participó activamente en la revista holandesa *i10*, dirigida por Arthur Lehning, y en la que participaran también Moholy-Nagy, Piet Mondrian, Kurt Schweitzer, J. J. P. Oud, o Hans Arp, entre otros. Como luego veremos, no es un azar que el contacto de Benjamin con estos círculos constructivistas se haya dado a través de Ernst Bloch. Una rica descripción de *i10* se encuentra en GARCÍA 2004. Sobre la recepción del constructivismo en Benjamin, véase SCHÖTTKER 1999a y SCHÖTTKER 1999b 145 ss. Schöttker atribuye esta desatención a la vanguardia constructivista no sólo a cuestiones específicas de la recepción de Benjamin,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Estos rasgos generales dan el marco más amplio en el que se inscribirán las similitudes y diferencias de las respectivas constelaciones de la alegoría y del montaje: si bien ambos son formas de comprensión y de exposición de los deshechos, el dispositivo de representación será diferente en cada caso. Si ambos parten de la experiencia de una disolución, de una pérdida, la alegoría es el melancólico (anti-)monumento de la *destrucción*, que en su "absorción meditativa" ante las *ruinas* se resiste a toda pretensión de idealización; mientras que el montaje es el método de *construcción* que el materialista histórico emplea, como *ingeniero*, para levantar, con esas ruinas de la historia, un "armazón" filosófico para preparar el "despertar histórico" que es en Benjamin la *acción política* (y no la melancólica meditación). Ciertamente, la "construcción" no es posible en Benjamin sin la "destrucción"[12]. Por eso debemos insistir en la simultánea copertenencia y divergencia entre alegoría y montaje, en la productiva tensión que entre ellos se plantea.

ALEGORÍA BARROCA

Benjamin desarrolla su teoría de la alegoría en dos contextos fundamentales: en su libro sobre el barroco y en sus trabajos sobre Baudelaire, pertenecientes estos últimos al complejo del proyecto sobre los Pasajes. El tópico de la alegoría atraviesa, de este modo, el itinerario completo del pensamiento benjaminiano. El libro sobre el barroco la estudia en el marco de una perspectiva teológica que sanciona a la alegoría como modo de expresión de una época de desalojo de lo divino, de secularización y de descomposición del sentido. En este contexto, la alegoría es una manera de comprender el fin de una época en las guerras de la religión de la modernidad temprana. Los trabajos sobre Baudelaire, por su parte, se comprometen en la for-

sino fundamentalmente a la desestimación que esta fracción de la vanguardia tuvo en la más influyente teoría de la vanguardia que se ha escrito, la de Peter BÜRGER 1987 (véase SCHÖTTKER 1999a, 746 y SCHÖTTKER 1999b, 158). Habiéndose centrado Bürger en las vanguardias literarias, y siendo el constructivismo una vanguardia eminentemente arquitectónica y plástica, quedó ésta por fuera de su campo de visión, reducido al futurismo, el dadaísmo y el surrealismo. También SCHWARTZ 2001 trabaja –y critica– la recepción benjaminiana de la vanguardia constructivista. La reconstrucción más detallada de la inscripción de Benjamin en los círculos constructivistas es la de KÖHN 1988.

[12] "Para el materialista histórico es importante distinguir con el máximo rigor la construcción de una circunstancia histórica de aquello que normalmente se llama 'reconstrucción'. La 'reconstrucción' a través de la empatía es unidimensional. La 'construcción' presupone la 'destrucción'." (BENJAMIN 2005, 472 [trad. modificada]).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

mulación de un concepto propiamente moderno de la alegoría. Aquí también expresa un vaciamiento, pero ya no genéricamente secularizador (la *calavera* como inmanencia irredimible), sino lo específicamente capitalista (la *mercancía* como fetichismo de lo muerto, como "*sex appeal* de lo inorgánico"). En cualquiera de los dos casos, bulle en la alegoría el "carácter destructivo" que disuelve la bella apariencia y plantea claves de "representación" dislocadas (el jeroglífico, el emblema, la cripta, el cadáver, la prostituta), que dan cuenta de lo muerto y del mal, de un mundo carente de redención.

En *El origen del drama barroco alemán* se encuentra, entonces, la primera gran tematización del problema de la alegoría. En este caso, se trata de una alegoría temprano-moderna, barroca, aún no específicamente capitalista[13]. La teoría de la alegoría allí planteada compromete a Benjamin, antes que nada, con una crítica de las visiones denigratorias del barroco, provenientes del clasicismo y el romanticismo. Por ser un período de decadencia y perturbación, estaría condenado a ser evaluado a la luz de los momentos de esplendor y equilibrio. Benjamin se esfuerza por rescatar el sentido *positivo* de los períodos de decadencia en general, bajo el presupuesto de que las ruinas de una época son más elocuentes en cuanto a su plan general que los oropeles del esplendor[14].

Pero su rescate del barroco precisaba de una rehabilitación de lo que Benjamin consideraba que era el procedimiento formal de mayor relevancia en ese período: la alegoría. Para ello, Benjamin también tuvo que desmontar las interpretaciones usuales de la alegoría. Estas últimas, fraguadas en las matrices de comprensión del mundo del clasicismo, reducen la alegoría a mera técnica de ilustración de un concepto. Alegoría y conceptismo serían intercambiables para una visión que concibe la alegoría como esencialmente heterónoma, dominada por una intención moral, de carácter didáctico, y con una pretensión en última instancia edificante. Una suerte de fábula instantánea, la alegoría sería apenas una representación simbólica degradada, orientada a la difusión del dogma entre los feligreses. Tal sería el

[13] "El carácter fetichista de la mercancía todavía estaba en el Barroco relativamente poco desarrollado. La mercancía tampoco había estampado tan profundamente su estigma –la proletarización de los productores– en el proceso productivo." (BENJAMIN 2005, 354).

[14] "Dado que en las ruinas de los grandes edificios la idea de su proyecto habla con más fuerza que en los edificios de menores proporciones, por bien conservados que estén, el *Trauerspiel* alemán del Barroco merece ser interpretado." (BENJAMIN 1990, 233) El mismo presupuesto está a la base de su estudio del siglo XIX y de "las ruinas de la burguesía" (BENJAMIN 2005, 49).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

limitado sentido de la *imagen* en la representación alegórico-emblemática: facilitar la fijación de un precepto –que podría ser formulado también sin la imagen, simbólicamente (de manera que la alegoría se limitaría a ser un *velo* sobre el símbolo). Benjamin rechaza radicalmente esta lectura oponiendo la alegoría medieval a la alegoría barroca. Si la primera, de raíces cristianas, ligada a la pintura iconográfica, tuvo ese impulso edificante de transparentar un concepto moral a través de una imagen presidida por un lema explicativo, la segunda, de raíces antiguas (egipcias y griegas), se afinca en el barroco con un carácter enigmático y críptico, desplazando toda pretensión de transparencia edificante. Benjamin buscará ir más allá de aquella concepción clásica (aunque también romántica) de la alegoría como "alegoría-signo", para liberar la alegoría a sus posibilidades autónomas, como forma característica de experiencia del lenguaje y del mundo, no medieval sino ya moderna, pero decididamente anti-clásica.

Esta operación, central en el texto que nos ocupa, la realiza Benjamin en la contraposición que plantea entre alegoría y símbolo. Si el símbolo prescribe, ya desde su propia etimología, la unidad reconciliada entre forma y contenido, la alegoría se demora, con gesto saturnino, en las opacidades de esta relación, o como señala Benjamin, en "las numerosas oscuridades en el vínculo entre el significado y el signo" (BENJAMIN 1990, 167)[15]. Pues si el símbolo "tal como lo habían visto los mitólogos románticos, se mantiene tenazmente igual a sí mismo" (BENJAMIN 1990, 177), la alegoría se muestra como un movimiento violento de desintegración. Benjamin detecta las posibilidades disruptivas y antiartísticas de la alegoría y las vuelve contra el ideal clásico de la bella apariencia, oponiendo el "desmembramiento alegórico" a la idea simbólica de *totalidad*. Los "procedimientos artísticos extravagantes" con los que se caracterizaba y se despreciaba en un mismo y rápido gesto al barroco por su carácter "bárbaro", cobran ahora todo su peso como único modo, siempre distorsionado, dislocado, de representar la barbarie del mundo.

> "En el terreno de la intuición alegórica la imagen es fragmento, ruina. Su belleza simbólica se volatiliza al ser tocada por la luz de la teología. La falsa apariencia de la totalidad se extingue. Pues el *eidos* se apaga, la analogía perece y el cosmos contenido en ella se seca. En los áridos *rebus* resultantes se encuentra depo-

[15] Como dirá con toda claridad en sus reflexiones sobre Baudelaire: "La alegoría en cuanto signo que se hurta claramente al significado ocupa su lugar en el arte como contrapartida de la apariencia bella, en la que el significante y el significado se funden entre sí." (BENJAMIN 2005, 380).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sitada una clarividencia aún accesible al que, confuso, medita rumiando sobre ellos. La misma manera de ser del Clasicismo le impedía percibir la falta de libertad y el carácter inacabado y roto de la bella *physis* sensible." (BENJAMIN 1990, 169)

Ante la mirada del melancólico se disuelve la falsa apariencia de totalidad. Una disolución que implica a su vez ir más allá de una estética de lo *bello*, es decir, del ideal de lo *vivo* y de la *apariencia radiante*. Lo *muerto* y lo *inexpresivo* son componentes esenciales de la noción benjaminiana de alegoría, y se condensan en su tratamiento de lo cadavérico[16].

El ideal del Renacimiento y del Clasicismo lo constituía la representación de la belleza del cuerpo humano vivo: "de este modo se expresa la voluntad de totalidad simbólica que el Humanismo veneraba en la figura del cuerpo humano" (BENJAMIN 1990, 180). Contra esta voluntad de totalidad, Benjamin determina la actitud del arte (y también de la crítica de arte) justamente en la tarea contraria de Petrificación, paralización y despedazamiento crítico de la belleza viva. La *muerte* ocupa entonces en el trabajo artístico y crítico alegórico un lugar central. De la mano de la alegoría barroca, Benjamin intenta situarse en el lugar imposible en que se abre la mutua acechanza entre el significado –la construcción de sentido– y la muerte –aquello que máximamente reclama ser significado a la vez que impone un límite insalvable a la posibilidad misma de la significación. Lo alegórico surge de esta desaparición de lo bello y se representa como transformación del cuerpo vivo en cadáver.

Debe tenerse en cuenta que el contexto histórico de emergencia de la alegoría como dispositivo está determinado para Benjamin por "la situación teológica de la época", signada por la "pérdida de toda escatología" (BENJAMIN 1990, 66 [trad. modificada]), y por las atrocidades de la guerra de los treinta años en que esa pérdida se consuma (*idem*, 37, 220). La secularización implicada en este proceso impone como objeto de la alegoría esta desnuda *inmanencia*, es decir, la historia sufriente de los hombres, sin reaseguros teológicos que transfiguren su dolor.

"Mientras en el símbolo, con la idealización de la destrucción, el rostro transfigurado de la naturaleza se muestra fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* [rostro melancólico –el autor] de la historia yace

---

[16] Cfr. MENNINGHAUS 1993.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ante los ojos del observador como un paisaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera." (BENJAMIN 1990, 159 [trad. modificada]).

En la alegoría la destrucción no puede ser idealizada. Aparece en la brutalidad de la "naturaleza primera". Esta es la barbarie de la visión barroca. No hay teodicea posible, y la desintegración de la totalidad armónica de la historia como símbolo impone a nuestra mirada el sufrimiento humano indisoluble. "Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia" (BENJAMIN 1990, 159).

Cuando el equilibrio entre significante y significado, núcleo del símbolo, es roto por una violencia que desaloja el sentido del mundo, los significantes cobran una materialidad en bruto que los reconduce a la ostensión de lo elemental de su materia sensible. En el grito de la inmanencia desnuda, *phoné* se desconecta de *logos*; sólo queda el chillido amorfo. Así sucede en la alegoría, y cuando la palabra se vacía resta el trozo amorfo, quedan los "áridos *rebus*" como modelo de una escritura pictográfica. De allí la relación que plantea Benjamin entre la alegoría y el jeroglífico (luego hablará de puzzle), entre la alegoría y la emblemática. En la alegoría se plantea una tensión entre una escritura que se vuelve imagen, *rebus*, y una imagen que, como pictograma, requiere ser *leída*. El emblema planteaba una dialéctica de *imago*, *inscriptio*, y *subscriptio*, una tensión entre imagen y escritura, que según Benjamin es propia también de la alegoría, que testimonia la intrusión de la imagen en el discurso y la tendencia de lo escrito (separado del significado) a convertirse en imagen visual[17]. La alegoría empuja a la escritura

"a la formación de complejos, a los jeroglíficos. Esto es lo que sucede en el Barroco. Tanto en la apariencia externa como en el aspecto estilístico (tanto en la contundencia de la composición tipográfica como en lo recargado de las metáforas) lo escrito tiende a la imagen visual. Es difícil imaginar algo que se oponga

[17] Una tensión entre palabra e imagen que será característica también del primer fotomontaje. En John Heartfield esa tensión cobra una explosiva potencia política, como el propio Benjamin lo vio (BENJAMIN 1975, 126). Para un análisis de un caso paradigmático de emblemática moderna, véase DIDI-HUBERMAN 2008, donde se estudia la recuperación de la emblemática por un eminente artista del montaje, Bertolt Brecht, en su *ABC de la guerra*, y se trabaja incluso la provocativa idea de una "emblemática marxista" (DIDI-HUBERMAN 2008, 179).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

más encarnizadamente al símbolo artístico, al símbolo plástico, a la imagen de la totalidad orgánica, que este fragmento amorfo en el que consiste la imagen gráfica alegórica." (BENJAMIN 1990, 168)

Como se ve, si la alegoría tiene que ver con el emblema no es por la intención moral del último, sino por lo enigmático de un sentido despedazado, por la descomposición del sentido en fragmentos que sólo el lector podrá recomponer.

ALEGORÍA MODERNA

Es importante destacar que si bien Benjamin pudo considerar, como ya citamos, que con el libro sobre el barroco se cerraba todo un ciclo de su producción, mientras que con *Calle de dirección única* se abría el renovado camino hacia el proyecto sobre los Pasajes, el concepto central de aquel libro se mantuvo en el complejo de los Pasajes como una noción clave para pensar el lugar de la lírica baudelaireana en el alto capitalismo. Ello resulta relevante no sólo para evaluar la continuidad del pensamiento benjaminiano, sino fundamentalmente para enriquecer el concepto de alegoría con matices profanos, aún ausentes en el contexto teológico del libro sobre el barroco. Sin embargo, y de manera simétrica, también es cierto que la alegoría se carga en Baudelaire de una "inactualidad" que le permite trazar una mirada crítica de la *modernité*. La importancia de lo *demónico* en su poesía lo testimonia. "Sus alegorías no son meramente modernizadas, sino que realizan en su inactualidad una crítica de la modernidad". (LINDNER 2000, 72 [todas las traducciones son del autor]).

La alegoría barroca es la *calavera*. Ella cifra en su aridez y enigma el curso ruinoso de la historia, su inmanencia radical y su carácter irredento. La alegoría propiamente moderna es la *mercancía*[18]. En la petrificación/reificación de la mercancía se encuentra encriptada la vivencia que convierte la vida capitalista en *ruina*, en "vida que no vive": el *trabajo abstracto*, cuya abstracción cosificadora es retenida en la petrificación alegórica. La alegoría barroca es una configuración que se sitúa en el contexto de la Contrarreforma y que reúne a su alrededor la *melancolía* como forma declinante de subjetividad, lo ruinoso y sufriente de la historia como su objeto privilegiado y la *calavera* como su emblema característico. Por su parte, la alegoría

[18] "Las alegorías representan lo que la mercancía hace de las experiencias que tienen los hombres de este siglo." (BENJAMIN 2005, 336).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

moderna se enmarca en el "primer capitalismo avanzado" (BENJAMIN 2005, 385) y es una configuración que reúne a su alrededor el "*Spleen*" como crítica del "sujeto trascendental" de la historia[19], el "mundo dominado por sus fantasmagorías" (íbid., 62) como su objeto privilegiado, y la *mercancía* como su emblema mayor.

La alegoría moderna habla ya no sólo de un desalojo de la totalidad, sino también de las bases sociales de ese desmoronamiento. En sus notas sobre Baudelaire plantea Benjamin con claridad la potencia de la alegoría a la vez como crítica estética y denuncia social: "la alegoría, precisamente por su furor destructivo, participa en la expulsión de la apariencia que emana de todo 'orden dado' –sea en el arte, sea en la vida– como apariencia de totalidad, o de lo orgánico que los transfigura, haciendo que parezcan llevaderos. Y ésta es la tendencia progresiva de la alegoría." (BENJAMIN 2005, 339) En la revitalización de la alegoría por parte de Baudelaire, veía Benjamin el modo en que el poeta se hacía cargo, desde la lírica, del proceso de modernización y sus víctimas. Con la alegoría, Baudelaire sancionaba la marcha ruinosa, la *caducidad*, como rasgo esencial de la *modernidad*. Los áridos *rebus* de la alegoría, jeroglíficos de la gran ciudad, mostraban el vaciamiento del tiempo en el abismo de la moda, la disolución de la experiencia en la cosificación de los escaparates, la abstracción de lo humano en la vivificación de la mercancía, la fantasmagoría del progreso en el retorno de lo siempre-igual. La pérdida que preside esta alegoría moderna no es tanto el desalojo de la trascendencia, sino la destrucción de la experiencia por la vivencia del *shock*, de la modernización acelerada. De allí que los dos ejes sobre los que gravita la interpretación baudelaireana de la alegoría sean "por un lado la imagen de la gran ciudad como ruina, y por otro la imagen de la mercancía, y ligada a ella, la de la prostituta." (LINDNER 2000, 73) La gran ciudad como acumulación de deshechos, y la cosificación de las relaciones humanas en la mercancía: el desmembramiento alegórico reconoce estas experiencias e intenta expresarlas con su forma informe.

Es en el contexto de sus aclaraciones sobre la alegoría en Baudelaire que Benjamin aclara con nitidez el sentido del encriptamiento alegórico, de su carácter anamórfico, jeroglífico. Toda la crítica benjaminiana al concepto tradicional (clásico-romántico) de alegoría insistía en que ella no es una mera imagen ilustrativa que recubriría, como un velo, una abstracción conceptual, un precepto moral, un con-

[19] "Para el *spleen*, el que yace en la tumba es el 'sujeto trascendental' de la historia." (BENJAMIN 2005, 339).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tenido previo y meramente recubierto por la imagen, pero enunciable de manera transparente (simbólica). La alegoría no se juega en la dialéctica entre velo (imagen) y profundidad interpretativa (precepto moral), sino en la diseminación de fragmentos y el trabajo de desciframiento. "La alegoría conoce muchos enigmas, pero ningún misterio. El enigma es un fragmento que forma un conjunto con otro, en el que encaja. Del misterio se habló desde siempre con la imagen del velo, que es un viejo cómplice de la lejanía" (BENJAMIN 2005, 371)[20]. Este pasaje resulta fundamental para hacernos una idea del modo en que opera la alegoría: no hay nada *por detrás* de ella, ningún precepto moral, ninguna lejanía, ella no es una mera sobrecodificación que realzaría la profundidad (y autoridad) del misterio: la alegoría *es el trabajo desde la superficie misma de los fragmentos*. De allí extrae Benjamin (de un modo que lo aproxima a Freud) el paralelo entre la alegoría y el trabajo del *recuerdo*:

> "Para el recuerdo, el saber humano es una obra fragmentaria en un sentido especialmente conspicuo: a saber, como el montón de piezas recortadas arbitrariamente que componen un puzzle. Una época poco amiga de la meditación conserva en el puzzle la actitud de ésta. Es en particular la del alegórico. El alegórico toma por doquier, del fondo caótico que le proporciona su saber, un fragmento, lo pone junto a otro, y prueba a encajarlos: ese significado con esta imagen, o esta imagen con ese significado. El resultado nunca se puede prever; pues no hay ninguna mediación natural entre ambos." (BENJAMIN 2005, 375)

La alegoría prepara al lector para la vivencia moderna del shock, para la cosificación del mercado, para lo irredento de la vida en el "alto capitalismo", mostrándole el *puzzle* como modelo de la experiencia[21]. El heroísmo de Baudelaire consistiría

[20] Esta distinción entre *enigma* y *misterio*, entre *cifrado* y *velo*, entre la proximidad del enigma y la *lejanía* (aurática) del misterio resulta clave para comprender el concepto benjaminiano de interpretación, su resistencia a la noción hermenéutica de *intención*, su consecuente anti-subjetivismo. Una concepción que comparte con la *Traumdeutung* freudiana su preferencia por el "método del descifrado" frente a la "interpretación simbólica" (FREUD 1979, 118 ss.), por una interpretación que parta de los fragmentos y no de la totalidad (*íbid.*, 125 ss.). En su "Actualidad de la filosofía", de 1931, Adorno despliega estas ideas benjaminianas y freudianas para establecer los parámetros de una *interpretación materialista* opuesta a una interpretación hermenéutica en la medida en que responde al modelo no sustancialista del "enigma", ajeno a la filosofía de la conciencia y su "intención"; un modelo en el que no hay ni velo ni profundidad ni distancia –como en el misterio–, sino superficialidad y piezas sueltas, *acertijo*. Es de notar que tanto Freud como Adorno plantean que en la interpretación materialista la *solución* (*Lösung*) al enigma es su *disolución* (*Auflösung*), es decir, no se pasa a un nivel más "profundo" de significación: se disuelve como la esfinge. Véase FREUD 1979, 122 y ADORNO 1991, 91-92.

[21] Vale la pena insistir en que este vínculo entre desmembramiento (*shock*), alegoría, recuerdo y tra-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

en la lucidez de haber advertido el desmembramiento de la experiencia y en la audacia de haber ofrecido un blindaje (alegórico) al hombre moderno (una *cripta* en la que el sentido pueda aún cifrarse –de manera siempre desfigurada– en la era de su disolución). De allí que Benjamin pueda ver en el *trapero*, ese recolector de piezas sueltas de la experiencia perdida en la gran ciudad, un verdadero héroe moderno: "El gesto del héroe moderno está prefigurado en el trapero: su paso a tirones, el necesario aislamiento en que realiza su negocio, el interés que muestra por los desechos y desperdicios de la gran ciudad." (BENJAMIN 2005, 374) La experiencia moderna es alegórica en la medida en que se construye a partir de fragmentos entre los que no se plantea "ninguna mediación natural".

MONTAJE ESTÉTICO

Con la imagen del *puzzle* nos aproximamos al otro concepto que nos planteamos trabajar, el de *montaje*. De hecho, importantes intérpretes plantean una convergencia directa e inmediata entre ambos conceptos. Peter Bürger, en su influyente *Teoría de la vanguardia*, equipara alegoría y montaje al desarrollar su concepto de obra de arte vanguardista como obra de arte "inorgánica". La obra "inorgánica" sería una obra *alegórica*, en la que las partes ya no remiten a un todo sino que son *montadas* sin lógica jerárquica de ordenación. De allí que pueda afirmar que "el concepto de montaje no introduce ninguna categoría nueva, alternativa al concepto de alegoría" (BÜRGER 1987, 137). Ciertamente, ambas categorías contribuyen a delinear los perfiles de un concepto de obra de arte en la que la totalidad (simbólica) de sentido se apaga junto a la extinción de la "bella apariencia", en la medida en que tanto en la alegoría como en el montaje se parte de la emancipación del fragmento (lo que ya Kracauer reconocía como "método de la disociación de unidades" propio de las dos obras tempranas de Benjamin). Sin embargo, creemos que afirmar de manera unilateral los paralelos aplana conceptual e histórico-intelectualmente dos

bajo de desciframiento a partir de la recomposición de fragmentos planteó a Benjamin un permanente cotejo con el psicoanálisis, y en particular con la *Traumdeutung*, en la que vio una técnica de lectura cifrada próxima a sus intereses: "Hace tiempo que el psicoanálisis descubrió los jeroglíficos [*Vexierbilder*, que es el término que designa también otra *forma in-forme* del barroco: la *anamorfosis* –el autor] como esquematismos de la labor onírica. Sin embargo, con esta certeza seguimos nosotros, más que la huella del alma, la de las cosas." (BENJAMIN 2005, 231) Como Benjamin al hablar de la alegoría, también Freud habla del producto del trabajo onírico en términos de *rebus* (FREUD 1979, 286), ese pictograma que debe ser *leído* en su carácter de *imagen*.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

categorías que, aunque parten de un suelo común, ofrecen rendimientos diferenciados. Dos categorías que, con toda claridad en el caso de Benjamin, se ligan a universos estéticos, teóricos y políticos diversos.

Si la alegoría es una figura de la representación asentada en la experiencia barroca del trastorno del mundo, de la fugacidad y caducidad de lo real[22], la genealogía del montaje remite al contexto profano y estrictamente moderno del capitalismo industrial. El montaje es antes que nada un procedimiento estético eminente, que transformó radicalmente la sensibilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas[23]. El montaje acompaña el caos de la experiencia en las grandes metrópolis. La vida urbana es el punto en que se fusiona el montaje de la cadena industrial de producción con el montaje como forma artística –el cine, a la vez procedimiento técnico y estructura de la sensibilidad, es el exacto punto de contacto de estas dos series. De allí que emerja en formas del arte que presuponen la transformación del público en masa, como el cine o el fotomontaje de las revistas ilustradas. Que surja como figuración específicamente *visual* también tiene que ver con un requisito de la vida urbana: el procesamiento *instantáneo* de la información. Se comprende así que su traducción en términos literarios se realice en las obras modélicas de la literatura de la gran ciudad: *Manhattan Transfer*, de John dos Passos (de 1925), y *Berlin Alexanderplatz*, de Alfred Döblin (de 1929). Benjamin participa de este proceso de transformación del montaje en forma de la sensibilidad con un trabajo singular, anterior incluso a la exitosa obra de Döblin. *Calle de dirección única*, publicada en 1928, representa el intento de traducir la sintaxis sincopada de la experiencia urbana en un registro filosófico[24]. Este curioso anti-libro, que pudo ser considerado

---

[22] De hecho, la reactualización de la alegoría en un contexto capitalista por parte de Baudelaire –sobre todo en su teoría de la moda como simultánea novedad/caducidad– será vista siempre por Benjamin como una experiencia aislada, no como la regla: en el contexto del progresista siglo XIX el talante ruinoso de la alegoría y su visión apocalíptica de la historia fueron mayoritariamente despreciados. "Por eso la intuición alegórica del siglo diecisiete crea estilo, pero ya no la del diecinueve. Baudelaire, en cuanto alegórico, se quedó aislado." (BENJAMIN 2005, 355).

[23] Véase Amiel 2005.

[24] Tempranamente lo vio Ernst Bloch, en el mismo año 1928, en su reseña del libro de Benjamin. Según Bloch, Benjamin testimonia la crisis de las grandes formas y la irrupción de la forma "revista" en la filosofía, que en *Einbahnstraße* "se presenta como una improvisación pensada, un escombro de la coherencia agrietada, una sucesión de sueños, de aforismos, de consignas entre las que, en el mejor de los casos, una afinidad electiva espera instaurarse transversalmente. Si por lo tanto la 'revista', en virtud de sus posibilidades metódicas, es un viaje a través de la época que se vacía, el ensayo de Benjamin presenta unas fotos de ese viaje, o enseguida mejor: un fotomontaje." (BLOCH 1985, 369).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

"una de las obras más significativas de la vanguardia literaria alemana del siglo XX" (WITTE 1990, 65), realiza una operación de apropiación de las vanguardias constructivistas que se puede reconocer en múltiples niveles[25]. Sólo mencionaremos (1) la asunción del montaje como forma fragmentaria de escritura (el libro consiste en aforismos sin conexión intrínseca que versan sobre los más diversos temas); (2) la especial atención a la presentación *visual* del libro como objeto, reconocible no sólo en el famoso fotomontaje de Sasha Stone que abarca tapa y contratapa, sino en el cuidado trabajo editorial y tipográfico *reductivo* y anti-ornamental, incluido el inusual (para la época) uso de las *sans serif* (fotomontaje y tipografía fueron dos ramas fundamentales de la vanguardia constructivista); (3) el planteo de la vida urbana como tópico de dignidad filosófica; (4) la radical alteración de las representaciones tradicionales del artista y del intelectual, en reemplazo de las cuales aparecen, provocativas, las del montador y el ingeniero[26]. A partir de este trabajo, nociones y prácticas centrales de la estética constructivista –*construcción*, *reducción*, *montaje*, *interrupción*, *técnica*, *función*, *ingeniero*, *experto*, etc.–, puestas a operar en el horizonte (también constructivista) de la promesa de amalgamar arte y técnica en función de una transfiguración de la vida cotidiana de las masas urbanas, estarán presentes en todo el itinerario benjaminiano posterior, sobre todo en sus trabajos sobre Brecht, en sus famosos artículos sobre arte técnico (fotografía y cine), y en el complejo del proyecto sobre los Pasajes.

Se trata, claramente, de un marco diferente al contexto de donde surge (y en el que se desarrolla) la noción benjaminiana de alegoría. En ambos casos se parte de una resistencia contra la obra como totalidad orgánica. Pero si la alegoría muestra esta resistencia por ser expresión de una catástrofe de dimensiones escatológicas, operando en un terreno en el que no podríamos prescindir de la teología, el montaje emerge del mundo profano de la técnica industrial moderna. Para evaluar las similitudes y las diferencias entre la alegoría y el montaje deberíamos ponderar la distancia que media entre el melancólico y el ingeniero[27]. Ciertamente, tanto el

---

[25] Sobre la relación de Benjamin con las vanguardias constructivistas véase KÖHN 1988, SCHÖTTKER 1999a y 1999b, JENNINGS 1999, SCHWARTZ 2001, GARCÍA 2004. Es notable la escasa atención que se le ha prestado a esta relación en la bibliografía en castellano. Una importante excepción es WIZISLA 2007.

[26] Una provocación presente nada menos que desde la propia dedicatoria del libro: "Esta calle se llama / CALLE ASJA LACIS, / nombre de aquella que / COMO INGENIERO / la abrió en el autor" (BENJAMIN 1987, 13 –variaciones tipográficas de Benjamin).

[27] Divergencia análoga a que plantea Benjamin entre el mago y el cirujano, en su famoso ensayo so-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

melancólico como el ingeniero son figuras que, en Benjamin, confluyen en la figura mayor del *trapero*, ese historiador materialista de los desechos. Pero si el melancólico se encuentra fijado en la pérdida, como el ángel de la historia clava su mirada melancólica en una barbarie irredimible, el ingeniero es el modelo de ese "concepto nuevo, positivo, de barbarie" (BENJAMIN 1973, 169) que emerge de la pobreza de experiencia moderna, y que aspira a una nueva construcción, "a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra" (*Idem*).

Si el sujeto es en un caso el melancólico contemplativo, y en el otro el ingeniero que interviene activamente, el emblema fundamental es en un caso la calavera, mientras que en el otro lo es el fotomontaje; el contexto histórico es el desalojo de toda trascendencia en la modernidad temprana, en un caso, y la apuesta por las posibilidades del arte técnico del alto capitalismo, en el otro. Incluso en los matices habría que probar las diferencias: ¿qué *detritus* pretende mostrarse en cada caso? Si en la alegoría el fragmento es *ruina*, *cadáver*, emblema de la *caducidad*, el montaje trabaja con *documentos de la vida cotidiana*, trozos de lo real, como lo aclara Benjamin al hablar nada menos que de *Berlin Alexanderplatz*, de Alfred Döblin:

> "El principio estilístico de este libro es el montaje. Folletines pequeñoburgueses, historias escandalosas, desgracias, (...) canciones populares y anuncios atraviesan este texto. El principio del montaje hace estallar la *novela*, su forma y su estilo, y abre nuevas posibilidades, muy épicas, principalmente en relación a la forma. De hecho, el material del montaje no es para nada azaroso. El verdadero montaje está basado en el documento. En su fanática batalla contra la obra de arte el dadaísmo hizo uso de él para aliarse con la vida cotidiana. Por primera vez,

bre la obra de arte (BENJAMIN 1973, 43). Ambos contrapuntos pueden ser enmarcados en la gran tensión entre magia y técnica que preside todo el arco de su pensamiento. Esa tensión, en términos de las vanguardias de su época, es la tensión que plantea la simultánea recepción benjaminiana de las corrientes simbolistas que desembocan en el surrealismo, y las corrientes constructivistas que se condensan en el arte y la estética de Brecht. Pensar la confluencia de "teología y marxismo" en Benjamin es pensar, también, su simultánea recepción de surrealismo (iluminación, ebriedad, desechos de la historia, kitsch, etc.) y constructivismo (técnica, montaje, construcción, interrupción, etc.). Alegoría y montaje, barroco/simbolismo y racionalismo/constructivismo, teología y marxismo, son dualidades que forman parte de una misma serie de elementos convergentes/divergentes. Lo más estimulante del pensamiento benjaminiano es esa alquímica barra que une y separa sustancias tan disímiles. En este marco habría de entenderse un pasaje programático como el que sigue: "Comprender juntos [*umfassen*] a Breton y Le Corbusier: eso supondría tensar como un arco el espíritu de la Francia de hoy, desde donde el conocimiento alcanzaría al instante en mitad del corazón." (BENJAMIN 2005, 462 [trad. modificada]).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

aunque de manera tentativa, proclamó la soberanía de lo auténtico. En sus mejores momentos, el cine nos ha preparado para eso." (BENJAMIN 1972-1989, tomo III, 232).

Aunque ambos puedan ser reunidos en la metáfora del *puzzle* (en la disolución de la continuidad del sentido a partir de la disgregación de los fragmentos y la rearticulación –según una lógica *exterior*– de los elementos así descompuestos), la alegoría reclama siempre una resolución teológica ausente en el montaje. La alegoría es al montaje lo que el jeroglífico al cartel publicitario[28].

MONTAJE FILOSÓFICO

Pero la principal singularidad de la recepción benjaminiana del procedimiento del montaje es haberlo convertido en una clave de su singular materialismo histórico. El montaje estético es trasladado a un contexto histórico-filosófico, con consecuencias de máxima relevancia. Benjamin inscribe el montaje en el centro de la sección metodológica del proyecto de los Pasajes, el legajo N, sobre "Teoría del conocimiento, teoría del progreso", es decir, la sección del trabajo sobre los Pasajes que más presencia tuvo en la redacción de las tesis "Sobre el concepto de historia". El montaje, así, emerge inicialmente en las vanguardistas bromas filosóficas de *Einbahnstraße*, pero se extiende hasta ese testamento (tenido usualmente por "melancólico") que son las tesis sobre la historia.

En el legajo N se dice: "Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje." (BENJAMIN 2005, 460) O también: "Método de trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos" (BENJAMIN 2005, 462). Vemos nuevamente articulados el método del *descifrado*, el anti-subjetivismo, la negación de la "profundidad" (del "velo" y su "distancia"), planteados ahora como la ambición de un anti-hermenéutico *collage* filosófico. Realizar una protohistoria de lo moderno en el momento de su crisis, recomponer las ruinas de la burguesía para encontrar las vías de un nuevo

[28] "La tensión entre el emblema y la imagen publicitaria permite medir los cambios que se han producido en el mundo de las cosas desde el siglo XVII." (BENJAMIN 2005, 355).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

sentido, reclamaba el método del montaje. Y, según Didi-Huberman, no sólo en Benjamin:

"(...) es un poco como si, históricamente hablando, las trincheras abiertas en la Europa de la Gran Guerra hubieran suscitado, tanto en el terreno estético como en el de las ciencias humanas –recordemos a Georg Simmel, Sigmund Freud, Aby Warburg, Marc Bloch–, la decisión de *mostrar por montaje*, es decir por dislocaciones y recomposiciones de todo. El montaje sería un método de conocimiento y un procedimiento formal nacido de la guerra, que toma acta del "desorden del mundo" (DIDI-HUBERMAN 2008, 97-98)

Si con la alegoría Benjamin intentaba hacerse cargo del carácter sufriente de la historia en una época de guerra de religión y de progresiva secularización, con el montaje, de manera análoga, da cuenta de una pérdida, de una disolución, de una crisis de sentido en una época de guerra mundial y de desmoronamiento del mundo burgués decimonónico. De allí la importancia de reconocer que el montaje es en Benjamin ya no sólo un dispositivo estético, sino eminentemente una herramienta histórico-filosófica de primer orden. Fue, como ya sugerimos, Ernst Bloch quien tempranamente comprendiera que el sentido del montaje no se reducía a lo estético.

"Desde la perspectiva del reciente fin de la República de Weimar en el triunfo de Hitler, Bloch destacó en *Herencia de este tiempo*, de 1935, la construcción vanguardista del montaje como significativa renovación de la percepción, el arte y la literatura en el siglo XX. Desde los experimentos teatrales y lingüísticos (de "transformación funcional" de formas vaciadas y de contenidos ideológicamente exhaustos) de Brecht, pasando por el ensayo de prosa filosófica de Benjamin, hasta el surrealismo, ve Bloch retrospectivamente una serie de tendencias, latencias y excedentes que le presentan una digna "marca" ["*Merke*"] historico-filosófica para el futuro" (FÜRNKÄS 1988, 251)[29].

---

[29] Para Bloch, el montaje no tenía sólo un rendimiento artístico sino también el mérito histórico-filosófico de mostrar lo que no se mostraba (el caos sin idealizar), y de abrir la perspectiva de un *sensorium* futuro (en el que emergiera un orden insospechado de ese caos). Escribe en 1935: "El montaje (...), con el empleo de modelos cortos y despreciados, indudablemente no ha llegado a su fin. En los sondeos transversales de Benjamin se muestra: el montaje saca (...) de cierta improvisación, lo que antes habría sido arbitrario; de alguna marcada interrupción, lo que antes habría permanecido sólo como perturbación inadvertida. El montaje extrae un medio de intervención a partir de formas desestimadas o sospechadas, a partir de formas antaño consideradas de segunda mano. Desde los significados-ruinas de las granes obras en desmoronamiento, y desde la maleza, saca

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Detrás del montaje, tanto como detrás de la alegoría, está la experiencia de una pérdida. Y en ambos casos la disolución del sentido tiende a expresarse con rasgos visuales: si Benjamin había dicho que "[e]l interés originario por la alegoría no es lingüístico, sino óptico" (BENJAMIN 2005, 342), tanto más pregnante será la importancia de lo visual en el caso del montaje, que tiene a dos artes visuales, el cine y la fotografía, como su campo de experimentación más temprano y más rico. La más contundente inscripción del montaje como eje de un programa filosófico de vasto alcance, en el que la imagen se torna modelo de la construcción de una historia ya no teleológica, se da en el siguiente paso del proyecto de los Pasajes:

> "Un problema fundamental del materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica [*Anschaulichkeit*]? O: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje. Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario." (BENJAMIN 2005, 463)

El montaje aparece en este pasaje nada menos que como la herramienta para la renovación y realización del método marxista, esto es, la superación de la ideología del progreso y la crítica del historicismo vulgar (que es en Benjamin el aliado ideo-

---

un material confeccionado de manera ya no empalagosa. Entretanto, el montaje es una vía hacia una nueva 'configuración de Pasaje' a través de las cosas, y hacia la exposición de lo que hasta el momento era remoto. Por otro lado, en algunos curiosos experimentos de los surrealistas, de Max Ernst hasta Aragon, el montaje es una forma de cristalización del caos sobrevenido, que intenta reflejar de manera extravagante el orden venidero." (BLOCH 1985, 227) No debemos olvidar que *Herencia de este tiempo* es el libro en el que Bloch despliega su concepto de *Ungleichzeitigkeit* (asincronía o no-simultaneidad), tan próximo a la defensa benjaminiana de una condensación instantánea (fotográfica) de la temporalidad que intercala pasado y presente en un "ahora de cognoscibilidad" (véase BLOCH 1985, segunda parte, "Ungleichzeitigkeit und Berauschung" ["Asincronía y embriaguez"]). En Bloch tanto como en Benjamin se plantea un vínculo intrínseco entre una teoría del montaje (cinematográfico, teatral, fotográfico, plástico y literario) y una perturbadora teoría cualitativa de la temporalidad como asincronía de tiempos. También en ambos casos, montaje y asincronía son concebidos como conceptos con los que la izquierda intelectual de entreguerras debía hacer frente a la emergencia del fascismo. Ellos cumplen con el doble reclamo de *expandir* las formas limitadas de conciencia burguesa y de resistirse a la recaída en una simple (y fascista) *disolución* de la conciencia. En el montaje, técnica y "embriaguez" se dan la mano.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

lógico del reformismo socialdemócrata). El montaje como imagen del "desorden del mundo" es reconducido por Benjamin al ámbito de la construcción histórica, como representación de un *desorden del tiempo*. Así logra "articular paradojas concretas de *montajes visuales* con paradojas teóricas de *montajes temporales* mediante los cuales se define toda la filosofía del tiempo según Benjamin" (DIDI-HUBERMAN 2005, 163).

Así como en el *collage* dadaísta se rompía la relación de la parte con el todo y el *shock* reemplazaba la contemplación recogida, en el montaje histórico benjaminiano se desconecta el acontecimiento particular a un sentido trascendente (se desaloja toda teodicea), y la *empatía* con el vencedor es desplazada por la *interrupción* del *continuum* de la historia. Crítica del "progreso" y recuperación de la "imagen", del carácter plástico o visual (*bildlich*) del saber, son una y la misma cosa: para conceptualizar la interrupción del *continuum* histórico en un súbito lazo del presente con su pasado se precisa de una *imagen* que vehiculice la *condensación* de presente y pasado[30]. Como en la interpretación freudiana de los sueños, también en la

[30] Si dispusiésemos de más espacio, deberíamos sacar también las consecuencias *políticas* de esta filosofía de lo *figural*, de la imagen. Ellas se concentran en la idea de "espacio de la imagen" (*Bildraum*) desarrollada en el ensayo sobre el surrealismo (en WEIGEL 1999 se puede encontrar un interesante desarrollo de este concepto). Así como la imagen, en un contexto histórico, descompone el historicismo vulgar en astillas de "tiempo-ahora", fragmentos monádicos (fotográficos) que liberan las energías de la historia en un montaje de pasado y presente, del mismo modo la imagen, en un contexto político, ataca al reformismo etapista socialdemócrata y reclama la *actualización* revolucionaria, *instantánea*, de la "imagen", la realización histórica de ese espacio *sensible* del imaginario colectivo en que las masas condensaron oníricamente su deseo utópico. "Organizar el pesimismo no es otra cosa que transportar fuera de la política a la metáfora moral y descubrir en el ámbito de la acción política el ámbito de las imágenes [*Bildraum*] de pura cepa." (BENJAMIN 1980, 60) Y continúa Benjamin en el párrafo final del ensayo, críptico y oscuro si no lo inscribimos dentro de este concepto histórico-político de la "imagen": "allí donde una acción sea ella misma la imagen, la establezca de por sí, la arrebate y la devore, donde la cercanía se pierda de vista, es donde se abrirá el ámbito de imágenes [*Bildraum*] buscado, el mundo de actualidad integral y multifacética en el que no hay 'aposento noble', en una palabra, el ámbito en el cual el materialismo político y la criatura física comparten al hombre interior (...). Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto Comunista* exige." (*Idem*, 61-62) "Imagen" o "espacio de la imagen" (*Bildraum*) es la expresión benjaminiana para una *instantaneidad sensible*, una repentina *inervación*, que es *corporal* y colectiva, y que tiene los rasgos estructurales del *shock*: interrupción, instantaneidad e intensidad. Es un momento súbito de descarga de energía acumulada. Y siempre tiene un doble sentido: por un lado testimonia una *petrificación* (en la imagen se "detiene" o "suspende" el flujo de un acaecer vital) que remite a la *cosificación* capitalista. Pero también explora, *en esa cosificación*, las posibilidades de reacción ante ella. Pues esa imagen, "inquietud petrificada", coagula un flujo de energías políticas que en un momento propicio ("*Jetztzeit*" como *kairós*) explota. La imagen es una *condensación de*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

historiografía benjaminiana el "trabajo de condensación [*Verdichtung*]" histórica remite necesariamente a un "miramiento por la figurabilidad", a una "trasposición de los pensamientos en imágenes" (FREUD 1979, 350). La mera diacronía de la historia (como progreso, evolución, *continuum*) es interrumpida por la sincronía de la imagen, por su cristalización *monádica*. Se plantea así una concepción anacrónica, asincrónica de tiempos superpuestos, intercalados, de tiempos *en montaje*. Tal es el sentido de la cita entre pasado y presente que preside la construcción histórica benjaminiana: la historia como sentido que se ausenta va dejando caer los desechos con los que el materialista histórico –"Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución" (BENJAMIN 2008, 101)– recompone un nuevo sentido en un montaje que "salva" lo *no-sido* del pasado.

ALEGORÍA, MONTAJE Y POSTDICTADURA

Naturaleza muerta de lo moderno, significante que se sustrae a su significado (como la calavera se separa de la bella totalidad orgánica de su cuerpo), árida materialidad de imágenes que se resisten a la significación, taquigrafía del horror, jeroglífico de una vida que no vive: eso fue la alegoría para Benjamin. El montaje intentó, bajo el presupuesto de ese tiempo vaciado, de esa era ahuecada, construir sin embargo un sentido posible a partir de esos despojos. Las artes de la alegoría y las del montaje reclaman un tipo intelectual singular: el trapero. Pero si con la alegoría el trapero posa su mirada triste sobre lo no-sido, con el montaje intenta actualizarlo: sabe que el pasado encriptado en el sueño de la historia debe ser *despertado*.

Este trabajo ha privilegiado el análisis de ciertas conceptualizaciones benjaminianas complejas, que demandan una delicada atención. Sin embargo, creemos que un tal análisis tiene un rendimiento no sólo erudito, sino también presente. Tal como dijimos al comienzo, las elaboraciones benjaminianas han tenido un impacto de importancia en los debates sobre el legado del exterminio, tanto en las "políticas de la memoria" en disputa, cuanto, específicamente, las preguntas por una "memoria visual" del horror. Quisiéramos terminar este artículo apuntando la

---

intensidades, una *mónada*, "constelación saturada de tensiones" alojada en el inconsciente histórico y preparada para el estallido revolucionario. El "espacio de la imagen" es el terreno del trabajo *sensible*, *colectivo* e *inconsciente* de la utopía en el mundo de las fantasmagorías, es el espacio surrealista en el que el "viejo topo" marxista excava las calles del capitalismo de consumo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

eficacia que estos dispositivos benjaminianos tienen para la *actualidad* desde la que estas líneas fueron escritas, para un presente sudamericano particular: la escena de la "postdictadura" como contexto de elaboración del trauma de la historia en el choque entre "memorias" en disputa. Si Benjamin desplegó las estrategias de la alegoría y del montaje para pensar tiempos de guerra, crisis y quiebre de sentidos, parece adecuado plantear la pregunta por la pertinencia de esos conceptos para pensar las crisis del presente.

En este sentido, quisiéramos interrumpir este trabajo abriéndolo en la dirección de dos indicaciones, a ser desarrolladas, sobre la relación entre estas conceptualizaciones benjaminianas y los problemas de la "postdictadura" en los países latinoamericanos. En primer lugar, debe destacarse el modo en que ambas nociones benjaminianas han tenido ya una productiva eficacia para pensar los problemas de la "representación del horror" en América Latina. Nos referimos, por un lado, a la lectura de la ficción latinoamericana postdictatorial desde las claves de la alegoría, y en especial a *Alegorías de la derrota. La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo* de Idelber Avelar, que se apropia de la recuperación benjaminiana del concepto. Avelar enfatiza el vínculo que plantea Benjamin entre la alegoría y el *duelo* por las ruinas y los destrozos. La alegoría como tropología de un tiempo póstumo permitiría una lectura privilegiada del tiempo postdictatorial en América Latina: "*la postdictadura pone en escena un devenir-alegoría del símbolo*. En tanto imagen arrancada al pasado, mónada que retiene en sí la sobrevida del mundo que evoca, la alegoría remite antiguos símbolos a totalidades ahora quebradas, datadas, los reinscribe en la transitoriedad del tiempo histórico. Los lee como cadáveres." (AVELAR 2000, 22) La petrificación de la historia, la extinción de la trascendencia del sentido y la crisis de las visiones totalizantes que la alegoría vehiculiza resultarían especialmente pertinentes para pensar los tiempos postdictatoriales como tiempos de la *derrota* y del *duelo*. Así, "derrota histórica, inmanentización de los fundamentos de la narrativa y alegorización de los mecanismos ficcionales de la representación, serían teóricamente coextensivos, cooriginarios." (*Idem*, 27)

Por otro lado, también podemos encontrar la idea y la práctica del *montaje*, tanto en trabajos más teóricos sobre memoria, cuanto en una serie importante de ensayos fotográficos de los últimos años. En el caso de Oberti y Pittaluga [2006], estamos ante un trabajo teórico que no sólo incluye un importante apartado exclusivamente dedicado al problema de la memoria en Benjamin (OBERTI y PITTALUGA

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

2006, 192-211), sino que inserta el concepto de "montaje" en el propio título de un trabajo que enfatiza la inflexión *política* del mismo, ensayando "una suerte de ejercicio de memoria que, a la manera de la rememoración que se construye como un montaje, muestra las uniones, las costuras y los empalmes entre las distintas piezas. Pues justamente para que nuestra tarea de escritura no aparezca naturalizada es que exhibimos su carácter de artificio y su dimensión política" (*idem*, 35). Pero más importante aun resulta el recurrente uso de los recursos del montaje en muchos artistas de la posdictadura que encontraron en él no sólo una herramienta artística, sino también una poderosa e iluminadora maquinaria histórica, e incluso una clara estrategia política. En diversos trabajos de Lucila Quieto, Gabriela Bettini, Gustavo Germano, María Soledad Nívoli, Nicolás Guagnini, entre otros, encontramos que el *montaje* opera como paradigma fundamental en muchas de sus estrategias visuales, que también son políticas de la memoria. Como sugerimos en otro lugar (Autor [2010]), la utilización del montaje por parte de estos artistas no está desligada de una actitud que parece superar la fijación melancólica en la pérdida y, en base a los *documentos* de lo sido, abrirse a la construcción –artificial, *ficcional*– de nuevos sentidos.

En segundo lugar, y ya para terminar, la otra hipótesis implícita en este trabajo, y que apunta a desarrollos futuros, es la siguiente: la alegoría es al montaje, según Benjamin, lo que la melancolía al luto según Freud. Si en la alegoría hay una fijación en la pérdida que reduce al yo y lo aparta de la acción en la dirección de la absorción meditativa del melancólico (como en el caso paradigmático de la "incapacidad para decidir" del príncipe Hamlet –véase BENJAMIN 1990, 56 ss.), en el montaje hay un verdadero *trabajo* que, *a partir de la pérdida*, construye nuevos lazos y conexiones de sentido que apuntan directamente a la acción, e incluso, en el caso de Benjamin, a la *acción política*. Sin embargo, como lo plantea Avelar, deberíamos ir más allá de la esquemática dicotomía freudiana, y más bien pensar las contaminaciones entre los trabajos de la melancolía (que insiste testaruda en lo que no fue)[31] y los del luto, entre las formas de la alegoría y su desmembramiento melancólico, y las apuestas de resignificación del montaje y su trabajo constructivo. Des-

[31] En Gundermann 2007 se puede encontrar incluso una defensa de los "actos melancólicos" (frente al "duelo" entendido como trabajo de reconciliación con la muerte) como gesto de intransigencia y de resistencia en el contexto postdictatorial de disolución de los grandes relatos, de crisis del marxismo y de violenta irrupción del neoliberalismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

pués de todo, esas superposiciones –que plantean una serie de diferencias en base a un punto de contacto básico, la *muerte*– fueron el objeto principal de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (1991), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós.

AMIEL, Vincent (2005), *Estética del montaje*, Madrid: Abada.

Autor (2010).

AVELAR, Idelber (2000), *Alegorías de la derrota. La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile: Cuarto Propio. (En Internet: http://idelberavelar.com/alegorias-de-la-derrota.pdf)

BENJAMIN, Walter (1972-1989), *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhauser, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (1973), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus.

BENJAMIN, Walter (1975), *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid: Taurus.

BENJAMIN, Walter (1980), *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid: Taurus.

BENJAMIN, Walter (1987), *Dirección única*, Madrid: Alfaguara.

BENJAMIN, Walter (1990), *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus.

BENJAMIN, Walter (2005), *Libro de los Pasajes*, Madrid: Akal.

BENJAMIN, Walter (2008), "Prólogo: Sobre la politización de los intelectuales", en Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, Barcelona: Gedisa.

BISCHOF, Rita (1999), "Pläyoder für eine Theorie des dialektischen Bildes", en Garber, Klaus y Rehm, Ludger (1999), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink.

BLOCH, Ernst (1985), *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe Band 4*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

BUCK-MORSS, Susan (2001), *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid: Machado Libros.

BÜRGER, Peter (1987), *Teoría de la vanguardia*, Barcelona: Península.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth (2009), *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*, Santiago de Chile: Metales Pesados.

DE LUELMO JAREÑO, José María (2007), "La historia al trasluz: Walter Benjamin y el concepto de imagen dialéctica", en *Escritura e imagen*, Madrid, vol. 3. (En

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Internet: http://revistas.ucm.es/fsl/18855687/articulos/ESIM0707110163A.PDF)

DIDI-HUBERMAN, Georges (2004), *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona: Paidós.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2005), *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2008), *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia, 1*, Madrid: Machado Libros.

FREUD, Sigmund (1979), *La interpretación de los sueños. Obras Completas, vols. IV y V*, Buenos Aires: Amorrortu.

FÜRNKÄS, Josef (1988), *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Stuttgart: Metzlersche Verlagbuchhandlung.

GARCÍA, Rafael (2004), "i10 una revista de vanguardia", en *Cuaderno de notas*, Madrid, n° 10. (En Internet: http://www.aq.upm.es/Departamentos/Composicion/webcompo/webcnotas/pdfs/CN10_1_i10.pdf)

GUNDERMANN, Christian (2007), *Actos melancólicos. Formas de la resistencia en la postdictadura argentina*, Rosario: Beatriz Viterbo.

HILLACH, Ansgar (2000), "Dialektisches Bild", en Opitz, Michael y Wizisla, Erdmut (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M: Suhrkamp. (Está en preparación una edición castellana.)

JENNINGS, Michael (1999), "Trugbild der Stabilität. Weimarer Politik und Montage-Theorie in Benjamins 'Einbahnstraße'", en Garber, Klaus y Rehm, Ludger (1999), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink.

KÖHN, Eckhadrt (1988), "Konstruktion des Lebens. Zum Urbanismus der berliner Avantgarde", en *Avant Garde. Interdisciplinary and International Review*, n° 1, Amsterdam.

KRACAUER, Siegfried (2009), *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona: Gedisa.

LINDNER, Burkhardt (2000), "Allegorie", en Opitz, Michael y Wizisla, Erdmut (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M: Suhrkamp. (Está en preparación una edición castellana.)

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

LORENZANO, Sandra y Buchenhorst, Ralph (2007), *Políticas de la memoria. Tensiones en la palabra y la imagen*, Buenos Aires: Gorla.

LÖWY, Michael (2003), *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MATE, Reyes (2009), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta.

MENNINGHAUS, Winfried (1993), "Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin", en V.V.A.A., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires: Alianza /Goethe-Institut.

OBERTI, Alejandra y PITTALUGA, Roberto (2006), *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*, Buenos Aires: El cielo por asalto.

OPITZ, Michael y WIZISLA, Erdmut (comps.) (2000), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M: Suhrkamp. (Está en preparación una edición castellana.)

RAMPLEY, Matthew (2000), *The remembering of things past. On Aby Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

SCHÖTTKER, Detlev (1999), "Reduktion und Montage. Benjamin, Brecht und die konstruktivistische Avantgarde", en GARBER, Klaus y REHM, Ludger (1999), *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink. [a]

SCHÖTTKER, Detlev (1999), *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.[b]

SCHWARTZ, Frederic (2001), "The eye of the Expert: Walter Benjamin and the Avant Garde", en *Art History*, vol. 4, n° 3.

WEIGEL, Sigrid (1999), *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires: Paidós.

CRÍTICA Y UTOPÍA EN LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE WALTER BENJAMIN

Criticism and Utopia in Walter Benjamin's Conception of Language

CARLOS MARZÁN TRUJILLO*
cmarzan@ull.es
MARCOS HERNÁNDEZ JORGE*
marhern@ull.es

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 14 de diciembre de 2010

RESUMEN:

Este escrito trata de explicar algunas cuestiones sobre las tesis de filosofía del lenguaje de Benjamin, a través de las que pueden ser iluminadas determinadas claves de su filosofía, como el cruce entre elementos críticos y utópicos, profanos y teológicos de su obra.

Palabras clave: lenguaje; utopía; nombre; intencionalidad; teología; profano; redención.

ABSTRACT:

This paper tries to explain some questions on the thesis of Benjamin's philosophy of language. Through these, several clues of his philosophy can be enlightened, as the crossing between critical and utopian, secular and theological elements in his work.

Keywords: language; utopia; name; intentionality; theology; secular; redemption.

El carácter heterogéneo del pensamiento de Benjamin, que se plasma en un peculiar estilo de escritura, fue comparado por Adorno con la música dodecafónica, porque no parece tener un claro hilo conductor[1]. No obstante, pese a lo plural y asistemático de su obra, la reflexión sobre el lenguaje se revela como su trama prin-

*Universidad de la Laguna
*Universidad de la Laguna

[1]Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften.* G. Adorno y R. Tiedemann (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973 y ss., vol.11 pág., 578.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cipal. Una trama que, en sus primeros ensayos, se muestra revestida de motivos provenientes de la mística y la teología judaicas y que, a mediados de la década de los veinte, lo estará de otros de raigambre materialista. Pero a pesar de la existencia de esos motivos materialistas, su teoría del lenguaje seguirá conservando una fuerte impronta teológica: "mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta" (B I.3, 1235)[2]. Esa combinación de teología y materialismo lo convierte en un pensador sorprendente, en una especie de mago con una "suerte de varita mágica" empeñado en abrir caminos de experiencias diferentes a los habituales en el curso de lo dado. Disociar y jerarquizar esa mezcla de motivos, desactivaría aquello que hace a su pensamiento peculiar. El elemento teológico y trascendente, presente con distintas modulaciones a lo largo de su obra, se mantiene como perspectiva redentora que apoya la posibilidad de emancipación que acompaña a la crítica de lo profano. Ese elemento alienta la esperanza de que en los lenguajes históricos puedan encontrarse lo que en ellos no se dice, lo que no comunican, y que sería la auténtica expresión de las cosas que su filosofía se propone restituir. Y eso es lo que permite entender su labor filosófica como una hermenéutica insatisfecha que –al igual que hace el trapero– trata de buscar entre los escombros y desechos de lo real aquello que pudiera ser valioso, salvar en lo caduco y transitorio el destello de lo universal.

Su filosofía parte del supuesto de que toda realidad posee un carácter lingüístico en el que las cosas tratan de comunicar su ser (y, en este sentido, la significación no se reduciría a aquella que los sujetos le atribuyen a las cosas, sino que es una propiedad intrínseca de ellas). Su pensamiento apunta a la traducción de la esencial lingüisticidad de las cosas y de la experiencia más allá del carácter instrumental que es propio de la tradición moderna en la que el sujeto es entendido como autoridad epistémica capaz de extraer de sí misma los criterios de objetividad de la experiencia y del conocimiento. Para Benjamin, en un mundo en el que las cosas y la condición humana se hallan sepultadas bajo un velo de palabras cuyo único sentido es la adaptación y el dominio, y en el que hasta la crítica deviene afirmación de lo dado, sus reflexiones sobre el lenguaje se proponen abrir brechas entre la lengua y lo que ésta designa para recuperar el carácter expresivo de la palabra y, de ese modo, ha-

[2]En adelante se citará la obra de Benjamin, W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann y H. Schweppenhäusser (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, con la letra B, y a continuación se señalará el volumen y la página.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cerle justicia a las cosas. Y esas reflexiones sobre el lenguaje están atravesadas de momentos críticos y utópicos. Es crítica al lenguaje comunicativo imperante, instrumental, en el que la palabra posee una carga de intencionalidad con el que los sujetos tratan de dominar al mundo por medio de signos arbitrarios, externos a la cosa que designan[3]. Frente a ello, afirmaba que "no hay verdad sobre una cosa, sino en ella" (B VI, 50), pues la verdad es la "muerte de la intención" (B I.3, 937). Pero esa teoría del lenguaje está, además, revestida de utopía. En ella queda cifrado el ideal de un lenguaje distinto, no intencional, capaz de *escuchar a las cosas* y dar con sus nombres verdaderos.

Sus ensayos juveniles tratan de explicar la naturaleza *insondable y mágica* del lenguaje, que no se deriva de la multiplicidad de las lenguas existentes. Éstas sólo pueden entenderse desde su fundamento trascendente, desde el lenguaje divino, que le sirve como ideal regulativo desde el que analiza las lenguas históricas. En el lenguaje divino y en su réplica, el lenguaje del Paraíso, se daba una inmediatez absoluta entre la palabra proferida y la cosa que mentaba. Pero esa inmediatez habría sido destruida con la "Caída", que interpreta como consecuencia del *pecado original del espíritu lingüístico*; esto es, del error de sobredenominar las cosas, de llamarlas según la medida humana. Más adelante llegaría a considerar que en las lenguas existentes aún era posible rastrear el nombre adánico y adjudicará a la filosofía la tarea de vislumbrar las huellas de ese lenguaje, de alcanzar "la percepción original de las palabras" (B I, 217). Pero desde mediados de la década de los veinte, a esa *teología lingüística* se le irán superponiendo elementos de carácter *profano,* que apuntan hacia la *magia no inmediata* que poseen los lenguajes históricos, hacia sus elementos concretos. Cree que en ellos aún pueden encontrarse índices de que el lenguaje es más que *mera comunicación*, pues los lenguajes existentes, sostiene, ocultan más lenguaje, la auténtica *expresión* de las cosas, el lenguaje del nombre. De ahí que busque diferentes estrategias –la traducción, las constelaciones conceptuales, la alegoría, el montaje de citas o las imágenes dialécticas– encaminadas a quebrar el carácter instrumental de las lenguas para poder mostrar eso que ocultan. Y comenzará a sentar

[3]Adorno destacó que el vínculo entre los motivos místicos y materialistas de ese pensamiento con rostro de Jano consistía en la crítica a la concepción instrumental del lenguaje y en la esperanza del nombre y en llamar las cosas por sus nombres verdaderos: "el filósofo educado en la Cábala considera… [el carácter subjetivo e intencional de la palabra] mero garabato suplantador del nombre. Esta cuestión establece el lazo de unión entre la fase materialista y la teológica del pensamiento de Benjamin". Th. W. ADORNO, *Gesammelte*, vol.10.1, págs., 246-247.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

las bases de una teoría mimética del lenguaje en la que éste es concebido como *escritura*. Entre significante y significado, entre palabra y cosa, afirma, se establecen relaciones de "semejanza no sensorial", pues a todo fenómeno le otorga un carácter elocuente que puede ser entendido como imagen escrita (*Schriftbild*) que debe ser leída con objeto de alcanzar su nombre verdadero. Con ello esta teoría del lenguaje gana también una dimensión práctico-política, porque pretende darle "forma legible" (B V, 1, 595) a aquello que ha sido borrado por la historia, porque trata de nombrar a la multitud de los excluidos y expresar la injusticia presente. Las páginas que vienen a continuación pretenden ser una reconstrucción de las principales tesis sobre el lenguaje de la filosofía de Benjamin.

I

La idea de que el universo de la mercancía atraviesa todas las relaciones humanas recorre el pensamiento de Benjamin, algo que también afecta al lenguaje: "el número se ha hecho todopoderoso y ha desintegrado el lenguaje" (B IV, 924). Por eso se planteó crear –como trataron de hacerlo las vanguardias artísticas– nuevas formas de expresión que se enfrentaran a las imperantes. A sus ensayos juveniles subyace la idea de que existe un abismo insalvable entre el lenguaje y la realidad. Cree que el lenguaje ha perdido la posibilidad de propiciar una auténtica apertura hacia el objeto y se hace cháchara: "el objeto de nuestra atención se marchita repentinamente cuando entra en relación con el lenguaje" (B IV, 417). Para el joven Benjamin, la palabra, bajo el arbitrio intencional del sujeto, se hace pretenciosa por querer pronunciar lo impronunciable. La palabra es, por eso, "presunción e impotencia frente a Dios" (B I.1, 377). Pensaba que con una lengua no marcada por el compás del mercado, ni por los mecanismos del poder, sería posible la apertura a nuevas experiencias. En la actitud de los jóvenes o del genio y en la relación sexual encuentra modelos de ese lenguaje auténtico. La poesía sería también una forma expresiva adecuada para alcanzar "lo indecible", eso que niega la palabra, pues es capaz de romper con el carácter clasificador de los conceptos y con la causalidad de la sintaxis. La palabra poética no busca comunicar ni denominar las cosas con vistas a su disponibilidad. En ella se vislumbra un tipo de expresión máximamente concreta capaz de plasmar lo inexpresado en los lenguajes existentes, el verdadero nombre de las cosas. Encontrarlo sería "la misión del poeta" que puede ha-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

blar de las cosas con "intuición fraterna" y otorgarles su nobleza denominativa[4].

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916), expone su concepción lingüística "en relación inmanente con el judaísmo"[5]. Del texto se desprende la idea de que todo pensamiento sobre el lenguaje queda involucrado en el lenguaje mismo y, por eso, también la idea de que jamás podría clarificarse absolutamente de manera discursiva esa relación entre pensamiento y lenguaje. El texto se articula como crítica a la concepción "burguesa" de la lengua, según la cual "la palabra se corresponde casualmente con la cosa y constituye un signo de ésta... establecido por una determinada convención" (B II.1, 150)[6]. Esa crítica la fundamenta en el carácter divino, creador y no arbitrario del lenguaje prebabélico, nominal. De ahí que explique el origen del lenguaje recurriendo al primer capítulo del *Génesis*. Un recurso, insiste, que no debe asumirse ni literal ni objetivamente, que utiliza para captar la auténtica "naturaleza del lenguaje" (B II.1, 147)[7]y con el que destaca la existencia de un vínculo inmediato entre el nombre y lo nombrado. O, dicho de otro modo, que no hay pensamiento sin lenguaje: "lo que se comunica en el lenguaje no puede ser limitado o ser medido fuera de él" (B II.1, 143). Considera, además, que el lenguaje no debe ser entendido desde un punto de vista antropocéntrico, sino ontocéntrico. No sólo cabe hablar de "*lenguaje humano*", sino también de un "*lenguaje de las cosas*", pues todo ser posee una esencia espiritual que trata de comunicar. Que exista un "lenguaje de las cosas" –más allá de sus resonancias místicas o mágicas– implica que las cosas del mundo no pueden reducirse a un conjunto de objetos metódicamente ordenados por el instrumental sígnico del que se vale la conciencia del sujeto. Es decir, que no hay referentes extralingüísticos objetivos fuera del sentido que le otorga la palabra. En este caso, el nombre adánico. To-

[4]R. TIEDEMANN, "*Nachwort*" en W. BENJAMIN, *Sonnete*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, pág. 93. Acerca del papel del lenguaje poético en la filosofía de Benjamin, Cfr. A. Prete" *Benjamin e la lingua della poesia*", en L. BELLOI, y L. LOTTI (eds.), *Walter Benjamin: tempo, storia, linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 1983, págs. 97-110.

[5]Carta a G. Scholem, en Walter BENJAMIN, *Briefe* (vol. I), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966 pág., 128. En adelante, la correspondencia se citará como *Br*.

[6]Para Benjamin las tesis de Saussure serían paradigmáticas de esa concepción, debido a que considera la arbitrariedad de los signos como el principio fundamental de toda realidad lingüística. Una arbitrariedad que llega a comparar con la que tiene el dinero. Cfr. F de SAUSSURE, *Curso de Lingüística general*, Madrid, Alianza editorial, 1983, págs. 188 y ss.

[7]Sobre la interpretación benjaminiana de la Biblia, cfr: J. ERBACH, "Der Blick des Engels. Für eine "benjaminische" Lektüre der hebräischen Bibel", en N.W. BOLZ y R. FABER (eds.), *W. Benjamin: Profane Erleuchtung und Retende Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumannn, 1985, págs. 67 y ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

do cuanto existe posee un ser espiritual que se comunica lingüísticamente. Lenguaje y espíritu se encuentran, pues, relacionados, pero el ser espiritual que se comunica en el lenguaje es algo distinto de él. De ahí que Benjamin vea necesario que en toda teoría del lenguaje se deba mantener la diferencia entre ser espiritual y lingüístico que se encuentra en el doble sentido de la palabra *Logos* (B II.1, 141) y que apunta, a un tiempo, a la razón y al lenguaje. En el Paraíso –afirma– a cada orden o gradación del ser le correspondía un tipo de lenguaje. Siguiendo ese criterio, distingue tres tipos de seres y de lenguaje. De un lado, el lenguaje de la Revelación en el que confluye de manera inmediata el verbo creador y el conocimiento; de otro, el lenguaje conocedor adánico, capaz de conocer nombrando y, por último, el lenguaje mudo de las cosas. Entre éstas y los hombres se establecía un flujo comunicativo ininterrumpido que estaba garantizado por el lenguaje divino que atravesaba el entero orden de la Creación.

En el Paraíso, el lenguaje divino era, a la vez, creador y conocedor. Es decir, *Verbo* y *nombre*, absoluta identidad de ser y verdad. Frente al lenguaje divino, el humano no era creación ilimitada y espontánea, sino capacidad receptiva. Tan sólo era el lugar en el que el lenguaje de las cosas adquiría expresión. Y por eso podría considerarse "*lenguaje del lenguaje*" (B II.1, 143). El lenguaje nominal adánico sólo recreaba lo creado, actualizaba el ser de las cosas para sacarlas de su mudo ensimismamiento. En el Paraíso, "el hombre denomina la naturaleza según la comunicación que recibe de ella, porque también la entera naturaleza se encuentra inundada... por la palabra [Verbo] creadora" (B II.1, 157). El nombre con el que se denominaban y conocían las cosas no era casual ni arbitrario, sino que daba cuentas de "la cosa misma" (B VI, 12). Interpretará el mito de la Caída y del pecado original en clave lingüística: "es la hora del nacimiento de la palabra humana... que ha salido fuera del lenguaje nominal, conocedor" (B II.1, 153). La serpiente tienta al hombre a denominar y conocer las cosas atendiendo a sus propios criterios de valoración. La Caída es entendida, pues, como "triunfo de la subjetividad y como irrupción de una dominación arbitraria sobre las cosas" (B I.1, 407). El lenguaje humano pretende emular al divino y ser, del mismo modo, creador. Y cuando trata de hacerlo, carga al lenguaje de una intencionalidad y una arbitrariedad que no poseía y lo incapacita para dar con la esencia de las cosas. A partir de ese momento el lenguaje deviene abstracto y deja de nombrar las cosas según lo que comunican. Con la Caída, el nombre deviene palabra. Y ésta deja de vincularse de manera unívoca con

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

lo que nombra, establece una relación "incomprensible con la esencia" de las cosas (B VI, 12). La palabra se convierte en "mero signo", "en nada" en el sentido más profundo (B II.1, 153), porque al separarse del lenguaje divino pierde cualquier garantía de objetividad. Se inaugura así un abismo entre significantes y significados, entre palabra y cosa. El sujeto y el objeto del conocimiento aparecen ahora separados uno frente a otro, y el lenguaje se convierte en un instrumento con el que los sujetos –que dejan de ser espectadores desinteresados del mundo– tratan de dominar las cosas, a las que privan de la posibilidad de su automanifestación. Y esto no sólo convierte en trágica la relación de los hombres con la naturaleza, sino todo vínculo humano, pues el otro aparece también como objeto de dominio: "lo trágico consiste en la legalidad que regula el lenguaje hablado entre los hombres... [Por eso] no hay forma de diálogo humano que no sea trágica" (B II.1, 137). El juicio es el medio con el que el lenguaje adquiere carácter instrumental. Por medio de él se ordenan y subsumen los fenómenos particulares mediante conceptos, ya sea por vía inductiva o deductiva. Mediante el juicio, afirma, no se muestra la cosa en sí misma, sino la forma en que ésta se le aparece al sujeto. Los criterios de los que éste se sirve para conocer no tienen en cuenta la singularidad de los fenómenos, pues se mantienen externos al objeto. Con el pecado original del espíritu lingüístico, el lenguaje se hace abstracto y el nombre es sustituido por el concepto y el juicio. El lenguaje se dispersa ahora en una pluralidad de lenguas. Al dejar de nombrar, el hombre enajena su esencia y la naturaleza añora ser nombrada, porque su ser ya no puede ser actualizado. Por eso "prorrumpiría en lamentaciones en el momento en el que el lenguaje le fuera concebido" (B. II.1, 138).

La crítica que elabora Benjamin a los aspectos instrumentales, representativos y arbitrarios de los lenguajes históricos, se complementa con el empeño por recuperar para la palabra su momento expresivo, su función nominadora desaparecida con la Caída. Y ese empeño debe partir de las lenguas humanas existentes, en las que se encuentra oculto el carácter lingüístico de lo real y su ligazón con el Verbo divino[8]. El carácter expresivo de la lengua del Paraíso proporciona una perspectiva

[8]La convicción de que el nombre de las cosas no está perdido del todo para la filosofía, la expresa Benjamin en una carta a H. von Hoffmansthal: "toda verdad tiene su morada, su más preciado palacio, en el lenguaje que está edificado sobre los *logoi* más antiguos. Frente a la verdad así fundada, los conocimientos de las ciencias particulares permanecen subalternos, vagando de aquí para allá, mientras se conformen con el ámbito lingüístico que las hace equivocar en aquella concepción del carácter de signo del lenguaje. Un carácter al que el arbitrio irresponsable imprime su terminología.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sincrónica desde la que enjuiciar críticamente el devenir histórico de los lenguajes humanos en el que se ha perdido su comunión con las cosas. En el trabajo conceptual de la filosofía quedaría cifrada cierta fuerza mesiánica capaz de restituir la verdad, el auténtico nombre de las cosas y, con ello, conciliar un mundo desfigurado por el dominio. En esa aspiración por alcanzar el lenguaje nominal ve la posibilidad de una auténtica actitud de escucha hacia la naturaleza y hacia los otros que ya no parecen tener cabida en el mundo.

II

Benjamin continuará su profundización en esta tarea de rastrear la unidad perdida entre la cosa y su expresión y para ello se centrará en los elementos concretos de los lenguajes existentes, fundamentalmente en *La tarea del traductor* y en el *Origen del Drama Barroco alemán*, textos que marcan el inicio de su giro materialista. En *La tarea del traductor* (1923), introducción a su versión alemana de los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire[9], no se ocupa de los aspectos "técnicos" de la traducción, sino de su "cometido filosófico". La tarea de la traducción consiste en propiciar el diálogo –nunca conclusivo- entre los diferentes idiomas, para iluminar la unidad oculta de la que proceden. Su meta es "la integración de muchas lenguas en una verdadera" (B IV.1, 16), la lengua pura anterior a la Caída. Ése debe ser el empeño del traductor cuando no persigue solamente repetir el sentido de un texto original en un idioma distinto. Precisamente por eso considera como lo más esencial de una obra literaria su "traducibilidad", su capacidad de pervivencia (*Fortleben*) más allá de su origen. Con ello destaca que la traducción se halla sujeta a la dimensión temporal, lo que le permite romper con las tesis que sostienen que una buena traducción sería aquella que trata de asemejarse al original, pues éste también cambia

Por el contrario, la filosofía experimenta la benéfica eficacia de un orden, la fuerza gracias a la cual su conocimiento aspira, cada vez, a palabras del todo determinadas cuya superficie, incrustada en el concepto, se libera bajo su contacto magnético y revela las formas de la vida lingüística que en ella se enclaustra" (*Br.* I, pág. 329).

[9]Un análisis de las traducciones que hizo Benjamin de Proust se encuentra en B. KLEINER, *Sprache und Entfrendung*, Bonn, Bouvier, 1980. Para una comparación entre las traducciones de Stefan George y las de Benjamin, cfr., L. WIESENTHAL, *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag, 1973. Para un análisis de la teoría de la traducción en Benjamin, cfr., W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

con el tiempo. El traductor busca desplazar el original hacia un orden distinto en el que "consigue su desarrollo ulterior" (B IV.1, 14). Y en ese desarrollo, el lenguaje del original crece hacia una atmósfera "casi más alta y más pura de la lengua", porque la traducción significa "un lenguaje superior" (B IV.1, 14-15). Y lo es, porque en cuanto vivifica y le otorga una nueva voz al original, lo actualiza, de manera similar a la que el nombre adánico actualizaba el ser de las cosas. Pero esa superioridad también viene dada porque la traducción muestra –al menos de modo embrionario– la posibilidad de unión de todos los lenguajes, la relación entre los lenguajes históricos y la lengua pura.

Lo que permite, según Benjamin, la traducción de unos idiomas a otros –y lo que debe indagar quien traduce con sentido filosófico– son sus elementos coincidentes, aquello que los hace familiares, y que estriba en que "al tomar cada uno de ellos como un todo, se alude a una y la misma cosa, algo que no es alcanzable por ninguno en particular" (B IV, 13). Los lenguajes concretos coinciden entre sí respecto a lo que quieren decir, a lo que aluden (*das Gemeinte*).Y sus diferencias se hallan sólo en el "modo de aludir" (*Art des Meinens*). Así, como ejemplifica, el modo de aludir en alemán y en francés hace que palabras como "*Brot*" y "*pain*" signifiquen algo distinto y, por tanto, que no puedan ser absolutamente intercambiables, porque en sus respectivos idiomas se vinculan a contextos distintos. El traductor debe fijarse como horizonte armonizar los diferentes modos de aludir, los diversos modos de intencionar de cada lenguaje, "hasta que de la armonía de todos aquellos modos de aludir aparezca... la lengua pura" (B IV.1, 14). Es decir, ha de tratar de acercar el modo de aludir a lo aludido, hacer de lo que "está simbolizando lo simbolizado mismo" (B IV.1, 19). El traductor debe, en fin, tratar de abrir brechas en el carácter arbitrario y convencional del lenguaje para que lo aludido pueda mostrarse en toda su desnudez. Para salir de las convenciones lingüísticas, el traductor tendría que introducir disonancias idiomáticas desde una doble perspectiva: hacer extraños los modos de aludir de la lengua materna y, al mismo tiempo, apropiarse de la lengua que le es ajena. Lo que dejaría huellas tanto en la lengua original, como en la lengua receptora. Para ello, tendría que vivificar el idioma del original en el propio. "El error fundamental del traductor", escribe citando a R. Pannowitz, es que "se atiene al estado casual de su propia lengua, en vez de dejarse arrastrar violentamente por la lengua extranjera" (B IV.1, 20). Por eso, en lugar de traer el griego, el inglés o el hindú a su propio idioma, habría de procurar que éste

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

se helenizara, se anglizara, se hinduizara[10]. Esa propuesta conlleva la ruptura de la idea (afín a las teorías tradicionales de la traducción) de que existe una discrepancia insalvable entre libertad y fidelidad con respecto a la reproducción del sentido y de la forma del texto original. Es decir, por un lado, que quien es fiel a la forma es incapaz de restituir completamente el sentido. Y, por otro, la idea de que quien pretende ser fiel al sentido debe crear formas lingüísticas demasiado libremente. Frente a ambos planteamientos, considera que las mejores traducciones son aquellas que siguen lo que denomina "ley de la fidelidad a la libertad del movimiento lingüístico" (B IV.1, 20). Según esa ley, la traducción sólo ha de tocar "efímeramente" el sentido del original, igual que lo hace la tangente con el círculo que, después de rozarlo, sigue su propia trayectoria. Benjamin plantea como ideal de toda traducción que se unan sin tensión literalidad y libertad. Un ideal cuyo arquetipo sería el libro Sagrado (y en alguna medida los grandes textos clásicos) en el que coincide inmediatamente lo aludido y el modo de aludir, el sentido y la expresión. Sin embargo, esa coincidencia es inexistente en los lenguajes históricos. Precisamente por eso cree que pretender ser fiel al mensaje del original es evitar reproducirlo como su eco, porque el lenguaje en que se plasma está plagado de ausencias. En él se oculta, más allá de lo que está simbolizando, lo aludido, lo simbolizado mismo. En el mensaje "se esconde un último y decisivo sentido... Aparte de lo comunicable, queda algo no comunicable" (B IV.1, 19). La fidelidad al sentido debe entenderse, pues, como fidelidad a lo no dicho. Sólo así el traductor puede "salvar en su propio idioma aquella lengua pura que está hechizada en la lengua extranjera" (B IV, 18). No se busca la fidelidad al mensaje, sino al lenguaje en el que éste se origina para tratar de liberarlo de sus convenciones. Ello requiere de la literalidad en la translación de la sintaxis y de sus elementos principales, las palabras. Al trasladarlas a otro idioma amplían sus horizontes de significado y rompen con su ensimismamiento, al tiempo que permiten ensanchar los márgenes del lenguaje del traductor confrontándolo consigo mismo, con lo que estará en mejores condiciones

[10]En dos pequeños ensayos titulados "*Über den Gebrauch von Fremdwörter*" y "*Wörter aus der Fremde*", Adorno esboza una teoría de la traducción cuyas líneas fundamentales coinciden con las de Benjamin. También para Adorno la palabra extranjera ayuda a romper "el momento conformista del lenguaje... en la que se ahoga el objeto específico de la expresión" (Th.W. ADORNO, *Gesammelte*,. 11, 220). La palabra extranjera, afirma, "es un revulsivo contra las convenciones de la lengua materna, es lugar de interrupción de la conciencia cognoscente e iluminación de la verdad" (Th. W. ADORNO, *Gesammelte,* 11, 641).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

para asumir lo otro contenido en el lenguaje mismo. Por eso la tarea del traductor ha de ser la de armonizar los distintos modos de aludir para propiciar la transformación de las lenguas en una lengua nominal que diera cuenta y actualizara la totalidad de la experiencia humana que se sedimenta en los lenguajes históricos.

III

En el Prólogo del *Origen del Drama Barroco alemán* (1925), Benjamin trata de rearmar sus tesis sobre el lenguaje recurriendo a elementos conceptuales platónicos y kantianos[11]. Ese prólogo se presenta como crítica a las teorías del conocimiento que se originan a partir de la filosofía moderna, porque en ellas aquello que se quiere conocer está condicionado por la actividad arbitraria e intencional del sujeto. El orden del pensamiento subjetivo se afana en uniformizar las cosas, en ordenarlas a través de criterios mecánicos. Los esquemas cognoscitivos del sujeto subsumen y sintetizan los fenómenos particulares bajo conceptos. Y ese proceder –que aspira a alcanzar la unidad sistemática del saber- difiere, según Benjamin, de la verdad, pues ésta sólo puede ser vislumbrada como "un estado inintencional" (B I.1, 216). Por eso, afirma, la filosofía debe abandonar cualquier pretensión sistematizadora y ha de tratar de ser expositiva. Exponer la verdad de las cosas consistiría en aproximarse a ellas sin querer subsumirlas. Y eso es algo que no requiere de conceptos estáticos, sino, más bien, de lo que denomina "constelaciones conceptuales". Mostrar la verdad de las cosas es, en suma, "renunciar al curso ininterrumpido de la intención" (B I.1, 208). De ahí, la necesidad de tratar de rescatar el papel contemplativo que siempre se le otorgó a la filosofía. Y, en este sentido, considera que su objeto no puede ser otro que las ideas (en el sentido griego de la palabra), porque sólo en ellas yace la verdad en sentido enfático, despojada de intención y de miras subjetivas. Y las ideas, sostiene, tienen carácter lingüístico, son dadas como "nombres" en los que coincide de modo inmediato la cosa y su expresión: "las ideas se dan inintencionalmente en la nominación y tienen que renovarse en la contemplación filosófica. En esta renovación, la percepción originaria de las pala-

[11]Como escribe en una carta a Ernst Schoen: "esta introducción... [ha de entenderse] como una suerte de segundo –y no sé si mejor- estadio del primitivo trabajo sobre el lenguaje, pero establecido ahora como doctrina de las ideas" (*Br.* I, 382). Desde principios de los veinte ya había pensado elaborar un trabajo de habilitación que versara sobre el lenguaje, un estudio que "entraría en el inmenso ámbito de palabra y concepto (de lenguaje y Logos)" (*Br.* I, 230).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

bras queda restaurada" (B I.1, 217). De estas tesis se desprende que para Benjamin las nociones de verdad, idea y lenguaje son equivalentes.

Las ideas –entendidas como nombre- serían "palabras deificadas" (B I.1, 216) que se mantienen libres del "pecado original del espíritu lingüístico". Es decir, del juicio, la abstracción y del primado comunicativo e instrumental del lenguaje. Pero para Benjamin las ideas no son una suerte de leyes inmutables que rigen el mundo fenoménico. No lo trascienden, ni lo engloban, sino que son su interpretación objetiva, "la organización virtual" (B I.1, 214) de los fenómenos. En ellas, a diferencia de lo que ocurre con el modo de proceder cognoscitivo predominante, los fenómenos no quedan subsumidos bajo una generalidad abstracta, sino que siguen manteniendo su singularidad. Las ideas, si bien poseen una "*dignidad*" diferente a aquello que abarcan, no pueden entenderse como algo separado del universo fenoménico. Esta concepción lingüística de las ideas, entendidas en su inmanencia respecto al mundo de la empiria, mantiene a la filosofía benjaminiana en confrontación crítica tanto frente al nominalismo como al realismo[12]. Para Benjamin, uno y otro se ciegan ante la verdad porque entienden el lenguaje como un instrumento cognoscitivo en el que se da un abismo insalvable entre la expresión y lo que denota, entre significado y significante. Pero también niega –frente a la fenomenología– la posibilidad de alcanzar las esencias eidéticas por medio de la intuición (B I.3, 936) y señala que el único camino posible para vislumbrar el ámbito de las ideas es a través de su aparente contrario, esto es, del fenómeno. La facticidad y su organización virtual, los fenómenos y las ideas, se vinculan indisolublemente. Las ideas no se manifiestan por sí mismas, sino que requieren del "*trabajo conceptual*", de la elaboración de "*constelaciones conceptuales*". En ellas los conceptos no apuntan al supuesto centro del objeto, ni tratan de subsumirlo bajo una generalidad abstracta, sino tan sólo "iluminarlo". Sólo a través de ese trabajo conceptual, los fenómenos pueden "participar en el ser de las ideas" (B I.1, 214). Las constelaciones conceptuales son, pues, elementos mediadores entre el ámbito fenoménico y el de las ideas. Porque los fenómenos requieren de los conceptos para ser ordenados en sus componentes constitutivas, y esos conceptos actúan, a su vez, como salvadores de aque-

[12]Una confrontación que, quizás, no haya sido suficientemente destacada a causa de la interpretación, poco matizada, de Adorno (y que da cuenta de la negativa benjaminiana a reducir la singularidad de los fenómenos a conceptos abstractos), según la cual "en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel* [Benjamin] acometió una salvación metafísica del nominalismo". Th. W. ADORNO, *Gesammelte*, vol. 11, 570.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

llos componentes de lo fáctico –que están en peligro de perder su sentido– al integrarlos en las ideas. De este modo, el ámbito de lo fenoménico, de lo fáctico, forma parte también de la constelación que constituye las ideas. En la constelación se dan cita, pues, inmanencia y trascendencia, fenómenos e ideas: "las ideas... permanecen en la oscuridad en tanto que los fenómenos no se declaran a ellas... La recolección de los fenómenos incumbe a los conceptos... que consiguen un resultado doble: la salvación de los fenómenos y la manifestación de las ideas" (B I.1, 215). Si bien es cierto que, para Benjamin, las ideas, la verdad, "se descubre en la esencia del lenguaje" (B I.1, 197), el lenguaje en el que se representan no es conceptual ni se basa en el signo. Las ideas son lenguaje, pero en un sentido no discursivo. Son lo no dicho, lo que no ha encontrado expresión en las lenguas empíricas que el filósofo ha de sacar a la luz. El carácter lingüístico de la idea viene dado por lo que en ella es símbolo de lo no comunicable, por ese potencial oculto en la palabra que es más que mera comunicación de contenidos. Esa dimensión de lo indecible que se oculta en las lenguas, es la que fundamenta el papel tan relevante que le concede a la traducción tanto en el ámbito lingüístico como en el de la historia.

En el *Origen del drama barroco alemán*, la filosofía vendría a ser concebida como el esfuerzo, en medio de la penuria expresiva, por prestar oídos a las cosas a través de la crítica y la búsqueda lingüísticas[13], como el esfuerzo "por renovar la percepción originaria de la palabra" (B I.1, 217). Esa crítica y esa búsqueda se hacen necesarias, porque el lenguaje "sólo conoce para los objetos palabras en las que los nombres se hallan escondidos" (B VI, 14). La filosofía sería, pues, un trabajo de ilustración conceptual, un tejer y destejer palabras y conceptos confrontando unas con otros. Sus miras son la ampliación y la renovación de la experiencia y el pensamiento, dar cabida a lo diferente, a aquello que oculta y tiraniza el acerado instrumental de la subjetividad y, de ese modo, tratar de romper con el mito, con la repetición de lo mismo, con el *continuum* de lo dado. El objeto principal del drama barroco alemán es, para Benjamin, la historia. Ésta se muestra como paisaje en ruinas, lleno de muerte y destrucción, carente de esperanza, como la "desolación de la

[13]Cuando ello ocurre, "la idea alcanza conciencia de sí misma... Pero debido a que la filosofía no puede tener la pretensión de hablar en el tono de la Revelación, esta tarea solamente se podría realizar recurriendo a una reminiscencia que se remonta a la percepción originaria... En la contemplación filosófica... la idea se libera en cuanto palabra que reclama otra vez su derecho a nombrar... [Ese empeño muestra] justamente que la filosofía, a través de su historia, haya venido a ser una lucha por la exposición de unas pocas palabras, las ideas" (B I.1, 217).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

condición terrena" (B I.1, 260). El drama barroco refleja cómo el hombre introduce a la naturaleza en su historia y la arrastra consigo en su caída. Su elemento expresivo predominante es la alegoría, en la que se plasma "todo lo que la historia tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido" (B I.1, 343). La alegoría es, así, crítica de lo que quiere presentarse como reconciliado[14]. A través de ella se persigue interconectar el mundo histórico y el natural, el carácter mortal y de ruina que recorre esos dos ámbitos, el sinsentido metafísico de toda significación que se vislumbra desde la atalaya de la subjetividad. En la expresión alegórica, afirma, se manifestarían las potencialidades que encubre el lenguaje habitual, éste "queda reducido a escombros… y deja de servir como mero medio de comunicación" (*Ibid.*). La alegoría vincula sujeto y objeto, naturaleza e historia, moviéndolos de su fijeza. Y, al vincularlos, trata de destacar los rasgos visuales del lenguaje, acercar el lenguaje oral al escrito y, de ese modo, lograr una descripción del mundo "como una configuración onomatopéyica" (B I.1, 378). De ahí que considere necesario traer al presente la actualidad de algunos elementos rescatables del barroco, como pudieran ser su expresividad lingüística, su insistencia en la caducidad de lo existente o la conciencia de que no caben consuelos metafísicos. Por eso el texto subraya también el valor de la alegoría como contraimagen del lenguaje comunicativo (B I.1, 407). A pesar de que Benjamin cree que es un modo arbitrario de buscar la ampliación de los márgenes del lenguaje, también piensa que encierra, paradójicamente, la "espera permanente del milagro" (B I.1, 17); una espera que se sostiene en la figura del intelectual alegórico que podría cuestionar el curso dominante del lenguaje. Ese intelectual alegórico, que en su obra se encarna también en las figuras del coleccionista, el poeta, el filósofo o el historiador materialista, trataría de mantener una relación diferente con los objetos a los que se enfrentan. Una relación que consiste en intentar rescatar a las cosas de su mudez, reforzar su potencia en la dación de voz, situado entre ellas y no frente a ellas. Es decir, propiciar algo

[14]Como cuenta A. Lacis, Benjamin cuestionaba que la estética considerara la alegoría como un pobre recurso artístico. Frente a ello, él "pretendía mostrar el elevado valor artístico de la alegoría, y todavía más, presentarla como una particular forma artística de comprender la verdad" A. LACIS, *Revolutionär als Beruf. Berichte über proletarische Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Picastor*, München, Regner & Bernhard, 1971, págs. 43-44. Sobre el papel de la alegoría en el pensamiento de Benjamin, cfr.: J. NAEHER, *Walter Benjamins Allegorie Begriff als Modell*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977; B. MENKE, *Sprachfiguren, Name; Allegorie, Bild nach Benjamin*, München, Fink, 1991; R. SPTEH, *Wahrheit und Ästhetik*, Würzburg, Königshausen, 1991; K. GABER, *Rezeption und Rettung*, Tübingen, Niemeyer, 1987.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

así como una "intención inintencional" o "un interés desinteresado". Ese intelectual se sabe sujeto activo y dominador, pero también *suiectum* a la cosa, e incapacitado para hacerle completa justicia. Y, sin embargo, no renuncia a tratar de iluminar las cosas más allá de todo dominio. Ha de indagar –en un ejercicio interpretativo continuo– las huellas del nombre en la naturaleza y en la historia. Está abierto a lo diferente y debe entenderse como contrapeso de la subjetividad predominante. En él cifra las esperanzas de revertir la no verdad y el dominio que inunda lo existente.

IV

En sus ensayos de los treinta, Benjamin situará, cada vez más, el problema del lenguaje en su raíz material y antropológica y los rasgos tan marcadamente místicos y ahistóricos que caracterizaron sus primeros ensayos quedarán en un segundo plano. Destacará que en los lenguajes históricos aún se conservan elementos miméticos[15] –que han pervivido a través del proceso civilizatorio– desde los que es posible establecer vínculos, entre el sujeto y el objeto, entre lo aludido y el modo de aludir. Cree que en esos elementos miméticos todavía es posible hallar ciertos rastros de un lenguaje nominal que se encuentran incrustados en los lenguajes existentes. Lo mimético "sólo puede aparecer sobre algo ajeno... [sobre] el fondo comunicativo del lenguaje" (B II. 1, 212). Para Benjamin, la capacidad mimética constituye un mecanismo esencial con el que los individuos se adaptan a la naturaleza y dan sentido al mundo a la luz de sus necesidades. Si bien la producción de semejanzas (*Mimikry*) atraviesa enteramente la naturaleza, la suprema capacidad para producirla la posee el hombre (*Mimesis*). La *Mimikry* es el mimetismo natural, una relación meramente orgánica entre los seres vivos y el mundo que le circunda. La mímesis, por el contrario, es la capacidad humana de percibir y producir semejanzas en la que también intervienen factores culturales e históricos que se transforman a lo largo del tiempo. Esa capacidad se percibe de forma inmediata cuando se emula al otro o a las cosas del mundo, como ocurre en los juegos infantiles: "el niño no sólo juega a ser comerciante o maestro, sino además a ser molino... o loco-

[15]Como señala H. Schweppenhäusser, para Benjamin la capacidad mimética sería el lugar donde coinciden "Creación y conocimiento (expresado secularmente: praxis y teoría), ser y lenguaje (expresado históricamente: historia natural y razón") H. SCHWEPPENHÄUSSER, "Physiognomie eines Phisionomikers", en TIEDEMANN, R. (ed.); *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pág. 145.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

motora" (B II.1, 210). También la danza constituye una clara muestra de esa capacidad mimética, pues en ella se da expresión a una espada, una copa o una flor (GSB III, 478). En la danza se hermana, pues, la función expresiva y la representativa. Y lo mismo ocurre en el lenguaje: "en la expresión danzante y en la lingüística se observa una misma capacidad mimética" (*Ibid.*). Sólo que en el lenguaje esa capacidad ha adoptado una "estructura no pictórica". En él está inscrita en toda su potencia esa capacidad mimética, pero se halla encubierta. De ahí que Benjamin rechace al mismo tiempo tanto las teorías onomatopéyicas[16]como las que defienden la idea de que los signos poseen un carácter convencional. Sostiene, por el contrario, que la relación que se establece entre el objeto y el lenguaje hablado o escrito posee un carácter no sensorial al que sólo se puede acceder a través de la lectura: "lo que jamás fue escrito, fue leído. El leer… es anterior a toda lengua: las entrañas, las estrellas o las danzas. Más tarde se usaron… las runas y los jeroglíficos" (B II.1, 213). La naturaleza puede entenderse como un texto lleno de significación, pues el universo entero se halla atravesado por signos. Las relaciones miméticas entre el significante y el significado son una suerte de cuadros enigmáticos: "[Los aspectos] miméticos del lenguaje sólo pueden aparecer, como la llama, en un tipo de soporte. Ese soporte es lo semiótico. La semejanza aparece [sólo como] un relampaguear en relación al sentido de las palabras o frases del soporte" (B II. 1, 213). Y la tarea del filósofo es aprehender ese relámpago, lo no dicho, que destella de manera casi imperceptible en el lenguaje comunicativo imperante.

En algunas notas del *Passagen-Werk* esa teoría mimética también se transferirá a la historia[17], como cuando Benjamin muestra ocasionalmente que el ámbito simbólico es reflejo de la infraestructura[18]. Pero en sus *Tesis sobre el concepto de historia*

---

[16]Cfr. B III, 478. Benjamin hace suyas algunas de las tesis de K. Bühler. Sobre todo las que ponen en cuestión el carácter onomatopéyico del lenguaje: "el lenguaje humano… luego, sin duda, de haber vacilado durante mucho tiempo en la encrucijada cuyo letrero de la izquierda llevaba escrito:<lógica arcaica y representación onomatopéyica de las cosas>, y el de la derecha <lenguaje simbólico>, ha elegido, como lo hiciera Hércules, el camino de la derecha>>, K. BÜHLER," La omatopeya y la función representativa del lenguaje", en H. DELACROIX et al., *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pág., 74.

[17]En 1931 informaba a su amigo Max Rychner que "desde mi posición muy particular de la filosofía del lenguaje existe una relación [entre ésta]… y el modo de reflexión del materialismo histórico". *Br.* II, pág., 523.

[18]Algo que Adorno consideró como un hecho desafortunado. Como le recuerda a Benjamin en una carta fechada en noviembre de 1938: "la mediación materialista del carácter cultural sólo es posible en la mediación del proceso total" (*Br* II, 785). Sus tesis, según Adorno, adolecen de "insuficiencia dialéctica". Benjamin mantenía, sin embargo, que no trataba de ver la raíz de económica de la cul-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

(1940), esa teoría lingüística adquiere aún un mayor carácter práctico-político. La historia es entendida en estas *Tesis* como un texto que puede ser leído, pero cuya lectura se halla imposibilitada por el lenguaje de las convenciones y las versiones oficiales que encubren el verdadero nombre de los acontecimientos históricos. Por eso considera necesario que el historiador materialista traduzca eso que no tiene nombre a lenguaje (B I.3, 1241). Es decir, que pase a la historia un "cepillo a contrapelo" con el que pueda sacar a la luz lo que ésta oculta. De ese modo no sólo se apoderaría de la tradición de los oprimidos, sino que "también la fundaría" (B I.3, 1246). Sólo cuando ese pasado sea desenterrado y adquiera expresión, cuando puedan ser enteramente citables las experiencias y aspiraciones de quienes han sido olvidados por la tradición triunfante, podría hablarse de "historia universal". Y es que "el auténtico concepto de historia universal es mesiánico. La historia universal, como se entiende hoy, es cosa de oscurantistas" (B V.1, 608). El final del proceso interpretativo de la historia coincidiría, así, con el final de la historia dominante. El cometido del historiador materialista es hacer confluir –al igual que el traductor respecto a la diversidad de las lenguas- la multiplicidad de la historia y elaborar una historia universal, que "sólo puede ser entendida en el sentido actual como una suerte de esperanto" (B V.1, págs., 1239) que revelaría lo callado y lo no dicho de la historia. La tarea que antes atribuía a la traducción en cuanto redención de un lenguaje puro, es trasladada ahora al historiador materialista que puede ser capaz de penetrar en aquellas fisuras de la historia que escapan al poder del lenguaje hegemónico para liberar el pasado. Para ese propósito no cabe la exposición narrativa de los hechos propia del historicismo, con la carga épica y la actitud contemplativa que la acompaña. Por el contrario, el historiador debe romper y fluidificar la dura costra de lo acontecido, indagar y articular la trama del pasado de la que se alimenta el presente. Pues la historia no es el pasado rígido e intocable, sino un impulso para la praxis. No es sólo una ciencia, sino "una forma de recuerdo" (B V.1, 189) que propicia la transformación del presente. Al prohibirse la mirada hacia el futuro, abre la posibilidad de un futuro distinto. Pues el motor de la transformación no es ya la imagen de los descendientes liberados –imagen abstracta y que

tura, sino de representar lo económico en su cultura (B V.1, 573-74). Sobre esa discusión, cfr. W. van REIJEN, "Der Streit um die materialischer Dialektik zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin", en *Kritischer Materialismus*, M. L. BACHMANN y G. SCHIMD-NOERR (eds.), München, Wien, Carl Hauser Verlag; 1991, págs., 129 y ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

se alza como un hecho imprevisible- sino la liberación en "nombre de los vencidos" (B. V.2, 700). Esto es, el recuerdo concreto del sufrimiento de quienes nos precedieron. De ese modo, el deseo de cumplir las esperanzas fracasadas de quienes han sido derrotados se convierte en palanca y consciencia revolucionaria que, según Benjamin, se halla anquilosada en los movimientos emancipatorios de su época. Con este planteamiento, rompe con el modelo propugnado por Marx, para quien las imágenes del pasado bloquean cualquier posibilidad transformadora, al tiempo que muestran la escasez de contenidos políticos[19]. Para él, por el contrario, el historiador materialista tiene que "invitar a los difuntos a la mesa" (B V.1, 603). Debe vincular el presente con un determinado punto del pasado, elaborar construcciones en las que su época entra en constelación con otras anteriores para posibilitar un "salto de tigre en el pasado" que ponga en tela de juicio las imágenes ideológicas que lo sepultan. La función política del historiador materialista es "iluminar el sector de dignidad de lo destruido" (B. I.3, 1244), pues la memoria viva del pasado permite sentar las bases que rompan con un presente que es continua repetición de la infelicidad.

Para Benjamin, la rememoración puede hacer "de lo definitivo (el sufrimiento) algo no definitivo" (B V.1, 589)[20], pues piensa que traer al presente las luchas del pasado y conservar sus anhelos, posee un indudable carácter práctico-político El historiador no debe propiciar una mera evocación del pasado, sino su transformación. En eso estriba el carácter utópico de su mirada hacia lo que ha sido. Y es que la rememoración se diferencia del recuerdo, porque éste se vincula a lo vivido; mientras que, aquélla, al combate por lo que pudo ser y no fue. Y, en este sentido,

[19]"La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino sólo del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado... La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar consciencia de su propio contenido" K. MARX, *MEW* 8, Berlin, Dietz Verlag, 1956, pág., 117.

[20]La tesis central de Benjamin será la de que para el materialismo histórico consecuente "la obra del pasado no se halla concluida" (B II.2, 477). Cuando Horkheimer conoce su posición, le escribe: "[su planteamiento] es idealista... La injusticia pasada ha acaecido y está concluida. Los vencidos están realmente vencidos... Si se toma totalmente en serio lo inconcluso (del pasado), se debe creer en el Juicio Final" (B. V.1, 588-89). Benjamin le responde que "el correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino también una forma de rememoración. La que la ciencia ha "establecido", puede modificarlo la rememoración. Ésta puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos" (*Ibid*.).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

es más que simple nostalgia. Eso es lo que lo lleva a destacar el vínculo que ha de establecerse entre el materialismo histórico y la teología. Si bien ésta se muestra ahora como "pequeña y fea" (B I, 2, 693), pues así es percibida desde la izquierda hegeliana, la considera como el impulso necesario para que el materialismo alcance sus metas revolucionarias. Ese vínculo se concreta, precisamente, en la rememoración del pasado: "el presente [del historiador] funda entre la escritura de la historia y la política una conexión idéntica al nexo teológico entre rememoración y redención" (B I, 3, 1248). El historiador materialista recoge la relación antagónica entre el orden teológico y el profano en la "débil fuerza mesiánica" que encauza en la idea de redención, con la que mantiene abiertas las esperanzas del pasado. El elemento central para llevar a cabo la tarea que propone para el historiador materialista es la dialéctica: "el dialéctico trata de captar en las velas el viento de la historia universal. Pensar, para él, es colocar las velas... Las palabras son sus velas. Lo que hace de ellas concepto es el modo en que se disponen" (B V.1, 596). Se trata de iluminar el pasado mediante la construcción de lo que denomina "imágenes dialécticas" con las que se pretende congelar el presente y convertirlo en abreviatura monádica de toda la historia[21]. Mediante ellas se pretende sincronizar cada actualidad con determinados momentos históricos y hacer legible el pasado en el presente, así como éste en el pasado (B V, 68). Esa "dialéctica en detención"[22] (*Stillstand*) serviría para "detener" e interpretar la historia y desvelar su falsedad en las fisuras del lenguaje[23]. Pero no se trata de que el pasado y el presente se iluminen recíprocamente, sino de construir una imagen "donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en detención. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la

[21]Benjamin establece una fundamental diferencia entre las "imágenes" y las "esencias" de la fenomenología: su índice histórico. Éste "no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen", sino sobre todo (frente a las categorías de las ciencias del espíritu como el hábito o el estilo) que "sólo alcanzan legilibilidad en un tiempo determinado" (B V, 1, 578).

[22]Benjamin no es demasiado explícito a la hora de aclarar estos conceptos. Como ha escrito Tiedemann: "su significado permanece oculto. No alcanzaron consistencia terminológica" R. TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag, 1983, pág., 32.

[23]Adorno reconoció la enorme influencia que en él dejó la obra de *Los Pasajes*. Afirmaba que en ella se mostraba el carácter paradójico del mundo administrado, donde lo diferente no es otra cosa que la repetición de lo mismo; repetición que estriba en el principio de intercambio y de la dominación: "lo que Benjamin denominó <dialéctica en detención> es menos un residuo platónico, que el intento filosófico de traer a la consciencia tal paradoja". Th. W. ADORNO, *Gesammelte*, 10.2, pág., 264.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

de lo que ha sido con el ahora es dialéctica, de naturaleza figurativa, no temporal" (B V.1, 577). Y eso significa que el tiempo no puede considerarse como un mero transcurrir, como un simple secuenciación, sino como una temporalidad cualitativa, como tiempo ahora (*Jetzzeit*), como ocasión capaz de redimir las posibilidades de felicidad que han sido dañadas en la historia. El historiador materialista ha de visualizar –como si tratase de fotografiarlo– las tensiones de un momento histórico, de una coyuntura revolucionaria que pueda vengar el pasado oprimido, de redimirlo. Sólo desde la perspectiva de la redención se rompe con el lenguaje desfigurado en el que se inserta el pasado y que traiciona el objeto histórico con la construcción intencional de su discurso. En el concepto de "redención" condensa el rechazo a cualquier especulación sobre el sentido y las metas de la historia, a cualquier teodicea, pues no se entiende como un nuevo comienzo, sino como el cumplimiento del pasado y como una interrupción de la eterna repetición de lo mismo, del sufrimiento y la catástrofe. Sólo desde esa perspectiva cree que el lenguaje histórico puede dejar de ser instrumento de los vencedores y la historia puede ser llamada por su nombre verdadero (B I.2, 694). Se trata de recuperar la "flaca fuerza" que se encarna en los vencidos de la historia. Y esa fuerza sólo se puede recoger a través del lenguaje, que da expresión a sus experiencias y aspiraciones olvidadas. La utopía de la redención del pasado se vincula así a la utopía del nombre. Para Benjamin, el filósofo ha de partir de la materialidad del lenguaje, de las faltas y excesos de su configuración histórica y social para rescatar, a partir de sus desechos, el potencial emancipador que oculta la palabra.

BENJAMIN Y OTRAS MIRADAS: SOBRE ALGUNAS MUTACIONES DEL CONCEPTO DE FANTASMAGORÍA

Benjamin and Other Gazes. On Some Mutations in the Concept of Phantasmagoria

María Belén Ciancio*

mariabelenciancio@yahoo.com

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 24 de noviembre de 2010

RESUMEN:

En este trabajo se analiza el concepto de fantasmagoría, desde distintas perspectivas. No sólo en la urdimbre de la Teoría Crítica en la que aparece sobre todo en el pensamiento de Walter Benjamin, sino en los comienzos de la cinematografía. Esta dimensión permitiría vislumbrar algunas de las discontinuidades que se producen en las transfiguraciones de un concepto que presentaría especial relevancia a la hora de pensar las condiciones de posibilidad de una filosofía del cine, así como algunos problemas de la estética contemporánea.

Palabras clave: Walter Benjamin; cine; estética; filosofía; fantasmagoría.

ABSTRACT:

This paper analyses from different perspectives the concept of *Phantasmagoria*, not only in the warp of Critical Theory —in which is treated mostly by Walter Benjamin—, but at the beginnings of cinematography. This dimension allows glimpsing some of the discontinuities that are made in the transformations of a concept that has a special relevance in the task of thinking the conditions of possibility for a philosophy of film, as well as some of the problems of contemporary aesthetics.

Keywords: Walter Benjamin; film; aesthetics; philosophy; phantasmagoria.

*Universidad Autónoma de Madrid.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Comme l'eau, comme le gaz, comme le courant électrique viennent de loin dans nos demeures répondre à nos besoins moyennant un effort quasi nul, ainsi serons-nous alimentés d'images visuelles ou auditives, naissant et s'évanouissant au moindre geste, presque à un signe. (...) Je ne sais si jamais philosophe a rêvé d'une société pour la distribution de Réalité Sensible à domicile[1].

Paul Valéry, *La conquête de l´ubiquité*

Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein[2].

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

Hace unos años, buscando bibliografía en la Filmoteca Española, en Lavapiés, encontré por casualidad un libro extraño. Con sus láminas, reproducciones de grabados y fotografías protegidas con papel transparente imagino que hubiera sido de interés para Walter Benjamin. Si bien no se trataba de un "libro objeto", no dejaba de resultar una edición rara: *Historia y Filosofía del cine* de Teo de Leon Margaritt, publicado en 1947 en Buenos Aires por la editorial Impulso. Supuse que la impresión había sido hecha por el grupo anarquista *Asociación Arte y Letras Impulso* que contaba, entre otros, con Antonio Porchia quien propagó desde ahí sus aforismos, que llegaron hasta André Bretón y Alejandra Pizarnik. Pero el libro resultó otra cosa, no menos extraordinaria. Conmemoraba el cincuentenario del cine y el prologuista aseguraba que era esperado hacía tiempo por productores, autores, cronistas y sobre todo por "el hombre de la butaca", empeñado en saber "qué tiene adentro el muñeco"[3]. El objeto no se prestaba y sólo estaba permitido fotocopiar veinte páginas. Alcancé a leer algunas de sus 803 carillas antes de que lo devolvieran al sótano. No se trataba precisamente de un texto crítico, sino que el autor citaba con el fin de exaltar los valores de la misión del cine, de manera heteróclita e

[1] Como el agua, como el gas, como la corriente eléctrica vienen de lejos a nuestras residencias respondiendo a nuestras necesidades mediantes un esfuerzo casi nulo, así seremos alimentados de imágenes visuales o auditivas, que nacen y se desvanecen al menor gesto, casi a un signo (...) No sé si algún filósofo ha soñado alguna vez una sociedad para la distribución de Realidad Sensible a domicilio. Paul Valéry, *La conquista de la ubiquidad*. [*Traducción de la autora*].

[2] No existe jamás un documento de cultura que al mismo tiempo no sea uno de barbarie. [*Traducción de la autora*].

[3] El prólogo es de Alberto Rato. Cfr. Teo DE LEON MARGARITT, *Historia y Filosofía del cine*, Buenos Aires: Impulso, 1947, pág. 7.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

incluso contradictoria a Lenin, Pio XI o incluso a Mussolini. La primera parte estaba dedicada a la "Prehistoria" del cinematógrafo y la investigación, desmesurada, se apoyaba en:

Disciplinas científicas (filosofía, astronomía, matemáticas, historia natural, química, física y mecánica), religión y doctrinas esotéricas (liturgias, taumaturgia, nigromancia, magia o brujería, astrología, alquimia, exorcística [sic], ritos masónicos, ilusionismo y fantasmagoría), artes representativas, profecías e invenciones literarias...[4].

Así, antes que hacer un análisis de películas, el libro planteaba un desarrollo genético del cine a partir de conceptos sobre el movimiento y distintas ideas físico-ópticas, presentando el origen del cine desde dimensiones fabulosas, según el mismo autor, como la leyenda del emperador Wu y las sombras chinescas, hasta los diversos artefactos de iluminación, proyección, reflexión y refracción. Esto incluía la cámara oscura y la linterna mágica del jesuita Athanasius Kircher y sus proyecciones de conversión evangelizadora junto con los primeros artilugios técnicos y juguetes ópticos, la persistencia retiniana, los autómatas y fantoches, los procesos de la fotoquímica como la daguerrotipia y la heliografía, hasta llegar al film como espectáculo y sus dimensiones éticas y estéticas.

Dentro de esta Prehistoria, Margaritt estudia especialmente la linterna mágica que habría sido utilizada como instrumento de liturgia y evangelización, ya que era considerada especialmente adecuada para impresionar con imágenes del infierno y del paraíso[5]. Éste habría sido el motivo de su origen, a diferencia de la cámara oscura –utilizada por Marx en una conocida analogía para describir la inversión ideológica y por Nietzsche, a su vez, como imagen de la ignorancia de toda conciencia fantasmagórica[6]– que sería producto de "ciertas meditaciones astronómicas"

[4] *Ibíd.*, pág. 17.

[5] "¡Ningún otro instrumento, mejor que la linterna, para impresionar a los indios acerca de las glorias del paraíso y las penas del infierno!". *Ibíd.*, pág. 482.

[6] El libro de Sara KOFMAN, *Cámara oscura: de la ideología*, estudia precisamente la circulación de esta metáfora en la filosofía y el psicoanálisis, comparándola con otra de las analogías que utiliza Marx, ya no en la *Ideología Alemana* sino en *El Capital*, es decir la teológica, que explicaría el carácter enigmático de la mercancía en la "religión de la vida cotidiana", en la que el valor de cambio difiere de la ideología del mismo modo en que la psicopatología de la vida cotidiana difiere de un delirio más sistemático. Pero, como recuerda Kofman, "Antes de ser la metáfora o bien de un conocimiento objetivo, como para Rousseau, o bien de un conocimiento perspectivista, como para Marx y Nietzsche, o bien del inconsciente como para Freud, la cámara oscura ha sido un aparato técnico que ha servido de modelo para la visión". Sara KOFMAN, *Cámara oscura: de la ideología*, Madrid: Josefina

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

(Kepler entre otros) y que no era proyectiva, sino que utilizaba la reflexión óptica invertida. Margaritt reproduce uno de los grabados del *Ars Magna de Lucis et Umbrae* de Kircher que representaba a la linterna proyectando la imagen de una pecadora entre las llamas del purgatorio. Para Margaritt, mucho antes que los europeos experimentaran escalofríos de pavor con las fantasmagorías de Roberston, la sencillez de "aquellas gentes" de las misiones habría quedado profundamente impresionada: "Repitamos entonces lo que ya adelantamos en otra parte. O sea que la linterna mágica fue conocida por los indios de la Argentina simultáneamente o quizá mucho antes que los pueblos europeos"[7]. Al parecer las linternas mágicas habrían sido trocadas por algunos de los objetos que los misioneros enviaban y que luego formarían parte de una de las colecciones arqueológicas de civilizaciones precolombinas más grandes, reunidas en el Museo Kircheriano.

La dimensión "filosófica" se concretaba como advertencias, no acerca del uso instrumental y colonizador que tuvieron los primeros artefactos de pre-cine e incluso muchos de los primeros registros documentales cinematográficos, que se producen al mismo tiempo que la etnografía se afianzaba como disciplina científica, sino a partir de una serie de "axiomas sobre las prerrogativas del Film como Arte puro y autónomo" y sobre sus funciones como "instrumento moralizador, educador y civilizador".

Hoy, con la visibilidad instalada por la publicidad y otros medios audiovisuales en la cultura occidental y después del análisis foucaultiano de la historia de la sexualidad, se considerarían de una ingenuidad desopilante las observaciones de Margaritt sobre el "atractivo sexual" como forma de explotación, no sobre las mujeres, sino por considerarse una forma pseudoartística tan pornográfica como "La del 'freudismo' –si se quiere aceptar la psicoanálisis como la entienden muchos, esto es como a una sub-especie de la pornografía– es otra más, y satisface tan sólo a una 'élite' de aberrados cerebrales"[8]. Se establecían, entonces, a partir de un capítulo llamado "Platón, Freud y el 'atractivo sexual' en las artes", puntualizaciones sobre la sugestión, así como las derivaciones negativas de ciertos encuadres y planos susceptibles de influir en "las tendencias enfermizas de jóvenes y adultos". Esos

Betancor, 1975, pág. 89.

[7] Teo de León MARGARITT, *Historia y Filosofía del cine,* pág. 482.

[8] *Ibíd.*, pág. 631.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

encuadres podían mostrar a una mujer vestida, fumando y mirando a la cámara pero dejando ver entre los pliegues de un vestido largo, una rodilla.

Antes que hacer un análisis de esta cuestión acerca de las consideraciones pedagógicas y morales, que sería interesante analizar comparativamente con los trabajos de las críticas feministas hacia el cine como tecnología de género, así como indagar acerca del motivo que llevaba a plantear una reflexión moralista sobre las implicaciones pedagógicas y didácticas de los filmes –en un momento en que en la Argentina se construía un régimen de producción cinematográfica industrializado y que era uno de los elementos más importantes en la construcción del imaginario social del peronismo–, o considerar también el detalle de que el libro se edita el mismo año que la *Dialéctica de la Ilustración*, quisiera retomar uno de los artefactos técnicos que menciona y registra detalladamente, el fantoscopio.

El concepto de fantasmagoría, al igual que la cuestión de las transformaciones y crisis en la experiencia a partir del cine, entre otros fenómenos de la modernidad urbana, es uno de los hilos que mejor muestra la tensión de la urdimbre de la teoría crítica y sus proyecciones actuales. No sólo porque reúne en distintas dimensiones algunos de los puntos cruciales entre las posiciones de Adorno, Benjamin y Kracauer[9], sino porque muestra en su génesis la forma de una imagen dialéctica, iluminando uno de los antecedentes de la obra de Benjamin y, al mismo tiempo, resignificándolo desde la filosofía benjaminiana. A diferencia del concepto de fetichismo de la mercancía –que para Adorno reduce, en última instancia, el significado de la autoimagen en el dominio del valor de cambio de una sociedad productora de mercancías[10]–, el concepto de fantasmagoría, incluso en su acepción marxiana como ilusión óptica, estaría históricamente vinculado a los comienzos de

[9] El debate de Benjamin y Adorno, en este sentido, es mucho más conocido que el que tácitamente se dio entre Adorno y Kracauer, con quien el primero se habría introducido no sólo en la lectura de Kant, sino en el análisis de la cultura de masas. Algunos párrafos de la *Dialéctica de la Ilustración*, parecen redactados como respuesta a la tesis de Kracauer en su libro *De Caligari a Hitler*. Pero donde Adorno hace una crítica directa -mucho más mordaz que las que dirigiera a Benjamin- a quien fuera su maestro es en artículo "El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer". Cfr. Theodor W. ADORNO, "El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer", en *Notas sobre literatura III*, Madrid: Akal, 2003.
[10] Esto no significa recaer en una lectura binaria de las posiciones de Adorno y Benjamin, como la que ha circulado muchos años, o reducir a éste último a la crítica literaria, la comunicación o el entusiasmo acrítico por la técnica. Para un análisis de las diferencias entre Adorno y Benjamin específicamente sobre el concepto de fantasmagoría y un segundo grado de fetichismo de la mercancía en su dimensión afectiva, formulado por Adorno, donde el acto de consumir sustituye a los objetos de consumo, véase: José Antonio ZAMORA, "El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno", en *Taula: Quaderns de pensament*, 31-32 (1999), págs. 129-151.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

la cinematografía y a una serie de acontecimientos que redimensionan la materialidad de las imágenes. ¿Cuál ha sido la trayectoria y la transformación de esta categoría, que en cuanto tal enlazaría una multiplicidad empírica e histórica? ¿Qué sentido se redimensiona a partir de pensar su origen como artefacto técnico? ¿En qué momento y con qué fines surge? Estas preguntas tendrían que ver, antes que con la posibilidad de reconstruir la secuencia de una continuidad histórica desde un origen, con la detección de discontinuidades y constelaciones dialécticas así como transvaloraciones a partir de usos que no serían ajenos a una dimensión social, política y filosófica. Veamos, entonces, qué supone este artefacto que redimensiona, como invento técnico, la materialidad de un concepto.

En el ensayo *Aesthetics and Anaesthetic: Walter Benjamin´s Artwork Essay Reconsidered*[11], Susan Buck-Morss relaciona este texto de Benjamin con la cuestión de la fantasmagoría, presentada en el *Libro de los Pasajes* como elemento clave para entender la crisis del concepto moderno de experiencia en el siglo XIX y también como la condición de posibilidad de una tecnoestética en la que la vista aparece como un sentido privilegiado del *sensorium* corporal. Sería en esta dimensión sensorial, para la autora, desde donde habría que pensar los problemas estéticos, es decir considerando al cuerpo y los sentidos, así como su posible alienación o jerarquización, y no, o no solamente, como un campo disciplinar dedicado a formas culturales, artísticas o a la cuestión de la belleza.

En este sentido, podría decirse que la comprensión benjaminiana de la experiencia es neurológica, tiene su centro en el *shock*. La fragilidad del cuerpo humano expuesto a los constantes estímulos de la ciudad, a los accidentes, al bloqueo de la percepción en el torpor que produce el sobrestímulo o el automatismo perceptivo de un trabajo mecanizado, hasta el extremo aniquilador de la guerra que desde el Olimpo fascista se ve como un espectáculo, son las condiciones que permiten mostrar una inversión dialéctica de una organización corporal sinestésica en una *anestésica*. Esto supone una destrucción del poder del organismo humano para responder políticamente y, a su vez, la construcción de una fantasmagoría tecnológica colectiva como el narcótico que les permite seguir viviendo a aquellos mismos que aliena. Así, la tecnología tendría, en el plano de lo colectivo, la función anestésica que tiene una droga en el plano individual. Es por esto que para Buck-Morss la

[11] Susan BUCK-MORSS, "Aesthetics and Anaesthetic: Walter Benjamin´s Artwork Essay Reconsidered", en *October*, 62 (Autumn 1992), págs. 3-41.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

estética es un campo de estudio y trabajo en el que se incluyen cuestiones que tienen que ver con las prótesis, articulaciones y desarticulaciones del cuerpo humano en la modernidad. Casi sería obvia la observación de que medicina y estética tienen mucho que ver, aunque no desde la mercadotecnia de un ideal de belleza que impone la sociedad de consumo.

Fantasmagoría sería el concepto que designa ese campo de experiencia alienada. Buck-Morss lo identifica como un término que tuvo su origen en 1802 en Inglaterra, para nombrar a una serie de exhibiciones de ilusiones ópticas de linternas mágicas. Sin embargo, no sería este su origen, sino las fantasmagorías que desarrolla Etienne Gaspar Robert, conocido como Roberston. Clérigo, al igual que Kircher, pero apartado de la institución –se consideraba un *physisien-aéronaute* (físico aeronáutico), antes que un religioso e incluso afirmaba que sus experimentos habían comenzado por envidia al comercio infernal que tenía una bruja vecina suya– habría retomado los principios ópticos de la linterna mágica, pero dándole un uso diferente. Esta precisión no tendría que ver con una mera rectificación erudita, un cómputo histórico o el descubrimiento de un precursor, sino con dilucidar la dimensión política y filosófica que se transfigura a partir de la reinvención en una transvaloración del uso, y posible legitimación, semejante a la que Benjamin menciona en el que es uno de sus más conocido textos[12], *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, y al que Buck-Morss dedica su ensayo.

A diferencia de Kircher y la instrumentalización evangelizadora, Roberston aseguraba que el terror que las sombras de la linterna inspiraban era todavía parte de la tierna edad de los prejuicios y no de la edad de la razón, a la que pertenecía el fantoscopio, pues el momento en que se desarrollan las fantasmagorías –puestas escénicas ópticas que consistían, básicamente, en proyecciones sobre humo, ambientadas con música o con un tam-tam, algunas proyectadas en una pantalla otras con movimientos aéreos– era el inmediatamente posterior al acontecimiento de la Revolución Francesa. Sin embargo, el uso que se les daba, si bien pretendía despejar los prejuicios irracionales en las creencias ultramundanas y mágicas en que se basaría la linterna, no dejaba por eso de provocar un impacto en el sistema nervio-

[12] Si bien Benjamin no las menciona, parece haber tomado como referencia películas como *El hombre de la cámara* de Dziga Vertov (1929) y *Berlín: sinfonía de una ciudad* de Walther Ruttmann (1927) cuando se refiere a la legimitidad a partir de la *praxis* política, fuera del ritual religioso, y advirtiendo del peligro de la estetización de la política y la guerra en el fascismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

so, un impacto y un "sistema" que el mismo Roberston reconocía, a partir de sus conocimientos de anatomía, así como de hacer expresas otras dimensiones morales.

Las figuras que proyectaba el fantoscopio eran recreaciones de la cultura griega clásica, como la Medusa con la que empezaba la puesta en escena, pero sobre todo eran personajes revolucionarios, filósofos o multitudes. Se proyectaban sombras que entremezclaban motivos de la cultura popular medieval y gótica como brujas y demonios con las de Rousseau o Marat, mediante un procedimiento que consistía en quemar en un sahumador desde plumas, vitriolo y mariposas, hasta ejemplares del *Journal des Hommes-Libres*, el *Réveil du Peuple*, copias de procesos legales como los juicios revolucionarios y de masacres en prisiones, porque, según el mismo Roberston advertía, no se trataba solamente de mostrar fantasmagorías de hombres célebres:

> "Ciudadanos y señores, hasta ahora os he hecho ver una sombra a la vez. Mi arte no se incomoda por esas bagatelas, que son el preludio del *savoir faire* de vuestro servidor. A los hombres de bien, yo puedo enseñarles la secuela de sombras de aquellos a quienes, durante su vida, ayudaron y beneficiaron; a la inversa, puedo revistar, ante los ojos de los malos, las sombras de las víctimas que han hecho"[13].

A continuación de este discurso, que transcribe un periodista de la época, Poultiér-Delmottes, quien asistió a las primeras presentaciones en 1798 en una iglesia de los Capuccinos, el cronista menciona que Roberston solía pronunciar como "palabras mágicas", algunas que hoy se estudian como conceptos históricos sociales, políticos, filosóficos, y que circularían, como ideales, en los sectores ilustrados de la época: "humanidad", "justicia", "conspirador", "jacobino", "salud pública", "exagerado", "acaparador", "girondino", "orleanista"... y agrega:

> "En ese instante es posible ver a dos grupos que se elevan bajo mantas ensangrentadas, rodeando y amenazando a los dos tipos que no quisieron adherirse al voto general y que, espantados por esas terribles apariciones, salieron precipitadamente de la sala, emitiendo horribles alaridos"[14].

[13] Teo de León MARGARITT, *Historia y Filosofía del cine,* pág. 78.
[14] *Ibíd.*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Se menciona además en la crónica el efecto inverso que habría provocado la aparición de Marat, a quien un hombre, al reconocerlo, habría intentado abrazar mientras la silueta se desvanecía haciendo "una mueca espantosa".

Las fantasmagorías se difunden entonces durante la década posterior a la Revolución Francesa, a veces llamada reacción, y teniendo todavía presente la revulsiva experiencia social y política que había provocado. Éstas no eran sólo ilusiones ópticas fantásticas, fabulosas o de un clasicismo estilizado, sino que tenían un impacto y nivel de escenificación efectista de los muertos tanto célebres como anónimos (¿las primeras multitudes?) que ese acontecimiento había provocado y de la violencia que la había engendrado. Eran los fantasmas que se mostraban en el ágora moderna, y cuyas apariciones no eran experienciadas como meras visualizaciones ópticas distantes, sino que provocaban respuestas motoras –algunos presentes se levantaban de sus sillas, salían corriendo, desenvainaban espadas o se acercaban a las sombras–, afectivas o mnémicas. Algunas eran mostradas desde la dimensión del espectro que reclama justicia, incluso venganza, o que recuerda una injusticia cometida, a partir de las narraciones que Roberston hacía durante la escenificación del artefacto técnico.

Las fantasmagorías se difunden por Europa, pero en algunos países son prohibidas por el contenido político revolucionario que mostraban. Además, se habrían producido en París no sólo durante el siglo XVIII sino durante el siglo XIX, en la ciudad en la que sitúa Benjamin su *Libro de los Pasajes*. En este texto el concepto de fantasmagoría no sólo adquiere nuevas dimensiones sino que se constituye como tal, si es posible hablar de la constitución de un concepto en un libro que tiene casi la forma de un palimpsesto y un estilo más aforístico y poético que argumentativo. Salvando esta dificultad, ¿cuál sería esa nueva dimensión?

Al menos tres acepciones del concepto de fantasmagoría aparecen en este libro. Los bienes de la cultura fetichizados como fantasmagorías en el capitalismo y sus espacios de consumo y proliferación del valor de cambio. Esto es, París ya no como la ciudad y el ágora de los fantasmas revolucionarios, sino como la ciudad-escaparate mágico que muestra sus fetiches sacralizados, petrificados en monumentos, o sus mercancías devenidas fantasmagorías intocables en las exposiciones universales; las personas, las cosas y la cultura en un mismo nivel de alienación onírica. El texto de Valéry, que Benjamin cita en *Das Kunstwerk...*, *La conquête de l´ubiquité*, muestra, por otro lado, la dimensión privada de esa fantasmagoría que ha llegado incluso a

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

la "distribución de Realidad Sensible a domicilio", de un modo que naturaliza la concentración de recursos en la ciudad moderna y sus interiores, en sus espacios públicos o semipúblicos, haciendo de la tecnología no el uso racional que se esperaba desde las utopías y vanguardias socialistas, sino un uso que se aglutina en el espacio de la ciudad o en el domicilio al que llegan las imágenes, como "realidad sensible" al menor gesto.

Una segunda acepción se encontraría en la idea de progreso en la historia que es considerada como fantasmagoría, aludiendo al libro y experiencia política de Blanqui y la lectura en correspondencia que hace Benjamin con la experiencia poética de Baudelaire: "La formulación de *La eternidad por los astros*: 'Es lo nuevo siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo' corresponde punto por punto a la experiencia del *spleen* que consignó Baudelaire"[15]. Un eterno retorno de lo mismo en la escritura política y filosófica de Blanqui y en la poesía de aquel que reunía la "pobreza del trapero, la burla del gorrón y la desesperación del parásito"[16], pero que con la ira de sus versos habría podido desgarrar la fachada armoniosa del mundo que lo rodeaba.

Pero habría una tercera dimensión del concepto, que surge en el momento en que aparece una imagen dialéctica que puede despertar del continuum de la historia. Buck-Morss detecta esta imagen en la experiencia del *shock* atravesando las mismas fantasmagorías que en su concreción técnica lo producen y exponen a los cuerpos a la violencia de la modernidad[17]. Un infierno que es la contracara de la experiencia del *spleen* donde es el shock de la risa, de la que habla Baudelaire, el que sobresalta al *flaneur* o al *dandy* alegórico en medio de sus cavilaciones melancólicas. Es esta dimensión ambivalente, entre el shock y la fantasmagoría, la que está en tensión con otro nivel, el del sueño colectivo en el que cada época sueña a la siguiente en tejidos de imágenes utópicas como las que narraba Fourier:

Estas imágenes son imágenes desiderativas, y en ellas el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto[18] social y las carencias del or-

---

[15] Walter BENJAMIN, *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005, pág. 368.
[16] *Ibíd.*, pág. 381.
[17] En este sentido el lado infernal de la modernidad que en la ciudad despliega sus fantasmagorías estéticas, es la de los cuerpos expuestos a la muerte en la guerra, la mutilación y la enfermedad en el trabajo alienado.
[18] En la traducción que cita José Antonio Zamora dice "intenta tanto superar como transfigurar engañosamente". José Antonio ZAMORA, "El concepto de fantasmagoría...", pág. 136.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

den social de la producción. Junto a ello se destaca en estas imágenes desiderativas el firme esfuerzo por separarse de lo anticuado –lo que en realidad quiere decir: el pasado más reciente–. Estas tendencias remiten la fantasía icónica, que recibió su impulso de lo nuevo, al pasado más remoto. En el sueño en el que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía, que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz[19].

El momento en que esas imágenes se hacen dialécticas no es el momento del sueño y el deseo, es el momento en que desestabilizan la "cabriola teológica" de la fantasmagoría fetichizada, el baile de la mesa ebria, del que habla Marx[20]. Momento de peligro, el del relámpago imposible de sistematizar, de pensar como concepto, de reducir a categoría metodológica, de transmitir en un texto que sólo es el trueno que retumba después. No sólo porque el concepto de imagen dialéctica es el más abarcador –Sigrid Weigel lo describe como "imagen de una estructura contra la corriente y en una imagen de pensamiento [*Denkenbild*] de dos fuerzas que, aunque en direcciones contrarias, pueden transmitirse energía una a la otra hacia su respectiva dirección"[21]– sino por las características mismas de la obra inacabada de Benjamin y por la dimensión mesiánica a la que se abre, en una filosofía del recuerdo, que no se reduce a una cuestión estética o una discusión interdisciplinar, sino que busca entre las ruinas no sólo el ahora que se proyecta hacia un futuro utópico sino la justicia para las víctimas de la historia.

Esto último supone, volviendo al plano metodológico, una dialéctica histórica cultural que atraviesa la lógica del reconocimiento y la dicotomía de una partición epocal entre terrenos divididos por una frontera entre una parte preñada de futuro, viva, positiva y otra inútil, atrasada o muerta. Si hay una división debe ser infinita, desplazando el ángulo de visión, cada vez, iluminando aquello que estaba

[19] Walter BENJAMIN, *El libro de los pasajes*, pág. 39.
[20] "Presa de vértigo, perdido el equilibrio sobre la tierra, ebria, la mesa baila. Da vueltas". Kofman cita esta frase del *El Capital* de Karl Marx para indicar que el valor de cambio, al separar la mercancía de las relaciones sociales del trabajo, convierte a ésta en el espejo del valor de las otras mercancías, estableciendo entre ellas solo relaciones narcisistas. Sarah KOFMAN, *Cámara oscura: de la ideología*, págs. 29-30.
[21] Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Buenos Aires: Paidós, 1999, págs. 11-12.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

excluido, negado: "hasta que en una apocatástasis de la historia todo el pasado haya sido llevado al presente": el relámpago que entonces iluminaría todo el cielo, pero también todo el infierno. Para el pensamiento teológico católico doctrinario, una herejía, aunque tampoco sería asimilable el pensamiento de Benjamin a la idea de reconciliación universal que planteaban los místicos cristianos, sino que tiene que ver con la suerte de los vencidos y fracasados[22]. De ahí la importancia que ha tenido esta dimensión del pensamiento de Benjamin en la filosofía latinoamericana contemporánea, más allá de la cuestión estética a la que a veces se ha reducido la lectura de este filósofo en el marco de los Estudios Visuales (a los que Buck-Morss se adscribe), o del estudio de los productos o hechos de la historia, porque aquello que el historiador materialista ve, es, paradójicamente, lo que no ha sido escrito en las páginas de la historia de los grandes hombres, filósofos o acontecimientos: "Se trata de leer el pasado como un texto que incluso nunca fue escrito"[23], nunca en una lectura que se identifica con los dominadores.

Si retomamos el hilo de esta trama conceptual situándolo en la cuestión de la posibilidad de pensar una filosofía del cine, ya no del modo en que lo hace Margaritt, sino de modo crítico, quizá podamos preguntarnos si acaso se ha determinado hoy en la filosofía contemporánea el concepto de imagen sólo en su dimensión objetivada en la tecnología audiovisual[24], y la dialéctica, en este sentido, al montaje

---

22 Sobre una interpretación de la apocatástasis y la restauración, véase Manuel REYES MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta, 2006, pág. 87 y ss. Por otro lado, esta dimensión del pensamiento de Benjamin ha sido una de las que adquirió más presencia en la filosofía latinoamericana contemporánea. En el marco de la Filosofía de la Liberación es a partir de Benjamin que se replantea la figura de la víctima. Cfr. *Revista Anthropos Huella del conocimiento*. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina. Nº 180, septiembre-octubre, 1998. Actualmente, con el resurgimiento de una política de la memoria que ha provocado una serie de reflexiones filosóficas sobre el tema en Argentina, Benjamin ha vuelto a estar presente. En octubre de este año, 2010, se realiza en el predio de la ex ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada) uno de los centros de detención clandestinos más grandes que funcionó durante la dictadura militar, un seminario internacional llamado *Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.*

23 Manuel REYES MATE, *Medianoche en la historia*, pág.46.

24 Pienso en la filosofía del cine que presenta Deleuze en sus estudios sobre cine, donde los conceptos de imagen-movimiento e imagen-tiempo, si bien surgen de las tesis sobre el movimiento de Bergson, se articulan, finalmente, a partir de la idea de un cerebro objetivado como cine que piensa. Por otro lado, llama la atención que Deleuze no aluda a la filosofía de Benjamin o la de los otros autores de la Teoría Crítica que trabajaron en muchos textos sobre el cine, teniendo en cuenta que los considera, sobre todo en lo que respecta a la dialéctica negativa y la noción de utopía que conceptualiza en el libro *¿Qu´est-ce que la Philosophie?*. Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *¿Qu´est-ce que la Philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

o edición de estas imágenes, procedimiento técnico, por otro lado, en el que Benjamin parece haber basado su escritura, aunque como se muestra en sus escritos sobre Proust, la imagen dialéctica no se reduce a una experiencia visual. Pero, si así fuera el concepto de imagen sería un acontecimiento que desborda más que nunca la subjetividad de la imaginación o la superficie onírica de la conciencia y el inconsciente colectivo y se presenta en su versión objetivada en la tecnología, no sólo como imagen cinematográfica, sino imagen digital, virtual.

En muchas de sus manifestaciones modernas, quizá no en aquellas que llevaban a decir a Adorno en *Minima Moralia* que cada vez que iba salía peor y más estúpido[25], el cine ha sido, por otro lado, un modo de narrar fuera del discurso de la historia oficial, así como un lenguaje que se articula a partir del cuerpo, resignificando su propio origen impuro e instrumental y su inherente constitución técnica[26], atravesando muchas de las fantasmagorías visuales que se instalan en los medios masivos de comunicación. ¿Se podría pensar, entonces, en una filosofía del cine desde aquello que no ha sido filmado, registrado, visto? Quizá la tensión entre el deseo y la fetichización, que caracteriza la dialéctica de la fantasmagoría en Benjamin como una posición alternativa en la urdimbre entre el pensamiento de Kracauer que consideraba el cine como reflejo de deseos colectivos y, por otro lado, la visión negativa de Adorno en la que la fantasmagoría se reduce al fetichismo de la mercancía, es uno de los desafíos más hondos que ha dejado Benjamin, esta vez para despertar no sólo de los sueños del siglo XIX, sino también de las pesadillas del siglo XX.

---

[25] Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Madrid: Taurus, 2001, pág. 22.

[26] En este sentido, el cine documental en Argentina ha sido uno de los modos en que se ha narrado de modo alternativo a los medios masivos de comunicación, pero también a la academia, algunas de las experiencias sobre la memoria colectiva sobre la última dictadura militar (1976-1983). Al mismo tiempo que se han ido produciendo diferentes elaboraciones teóricas de una filosofía del cine, películas como *Los rubios* (Albertina Carri, 2003) o M (Nicolás Prividera, 2007), son documentales que trabajan desde el relámpago del recuerdo, pero no a través de un texto sino a través del lenguaje audiovisual. Si el cine es un lenguaje del cuerpo, en estas películas aquello que se juega en la dimensión de la imagen es el problema de la posibilidad de representación del hecho extremo del no/cuerpo de la desaparición.

«TODAS LAS COSAS PASADAS». CONSIDERACIONES SOBRE LA IDEA DE HISTORIA NATURAL EN WALTER BENJAMIN

«All the past things». Considerations towards the Idea of Natural History in Walter Benjamin

EDUARDO MAURA ZORITA*

emauraz81@hotmail.com

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 15 de julio de 2010

RESUMEN

La pregunta por la interacción entre la Historia del Arte y la Estética, que en este artículo buscamos considerar a partir de una importante carta de Walter Benjamin a Florens Christian Rang, ha sido de gran importancia para la investigación estética. Benjamin afirma en dicha carta que su principal preocupación es «la relación de la obra de arte con la vida histórica». El objetivo de este artículo es tomar esta tesis como referencia para, desarrollando su teoría de la historia natural, analizar las principales implicaciones hermenéuticas e histórico-filosóficas de la pregunta por la historicidad.

Palabras clave: Benjamin; naturaleza; historia; obra de arte; historicidad.

ABSTRACT

The question about the interaction between Art History and Aesthetics, which in this paper is considered from an important letter that Walter Benjamin sent to Florens Christian Rang, has been very important for aesthetic research. In that letter, Benjamin sustains that his main worry is «the relationship between art and historical life». The aim of this paper is to take this thesis as a reference point for analyzing the main hermeneutic and historical-philosophical implications in the question of historicity, by developing his theory of natural history.

Key words: Benjamin; nature; history; work of art; historicity.

*Universidad Complutense de Madrid.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

1. HISTORIA NATURAL: *TRAUERSPIELBUCH* Y CORRESPONDENCIA CON FLORENS CHRISTIAN RANG

La interpretación clásica de la teoría de la historia natural de Benjamin se localiza en las páginas finales del excurso sobre Hegel de la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno. Allí, haciendo hincapié en la transitoriedad y el proceso de decadencia de formas simbólicas que marca la historia, Adorno insiste en que Benjamin inicia un giro histórico hacia una forma de naturaleza nunca más idealista. En pocas palabras, Adorno, a través de la conmensurabilidad de naturaleza e historia en lo transitorio instaurado ya como nueva categoría dialéctica, cree que Benjamin está reemplazando las dicotomías historia-necesidad y naturaleza-libertad por la noción de historia natural. Así, vincula en realidad a Benjamin con el programa expuesto en la conferencia «La idea de historia natural» y su propio *Kierkegaard*, esto es, con la teoría de la singularidad de los hechos históricos o, si acaso, la idea de una historia efectiva no idealista –léase, una historia universal no reaccionaria.

En consonancia con esta interpretación, trataré de analizar dos acepciones de la idea de historia natural que comparecen en la obra de Benjamin: la primera, que encontramos en su correspondencia con Florens Christian Rang y en prólogo al *Trauerspielbuch*, se refiere a la obra de arte. La segunda apela más bien a la idea de secularización del tiempo y opera como categoría histórico-filosófica. En este sentido, es importante no omitir las modalidades del término *historia* que comparecen en la obra de Benjamin: *natürliche Geschichte, Naturgeschichte, Weltgeschichte y Kunstgeschichte*. Introduciendo la categoría *origen*, junto a la dicotomía *natürliche Geschichte /Naturgeschichte*, Benjamin trata de criticar las teorías de la historia de su tiempo por su anclaje en la filosofía de la conciencia y el paradigma del *yo* como única fuente de constitución de sentido, en favor de una doctrina de la naturaleza lingüística de la verdad. Todos estos recursos son puestos, a lo largo de su obra, al servicio de la interrogación por la relación entre el cambio histórico y la naturaleza de las ideas, entendiendo naturaleza en el marco del prólogo, como esencia en sentido metafísico. La primera acepción (*natürliche Geschichte*) hace referencia, además, a un tema fundamental de la obra de Benjamin, como es la pregunta por las afinidades entre el concepto de historia natural y la idea de una vida natural de la obra. La búsqueda de fundamentos sólidos para una historia del arte, por lo tanto,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

se convierte en una doctrina de la historicidad en sintonía con su programa de la filosofía venidera, en la que Benjamin oponía a la experiencia empobrecida de la filosofía kantiana una reflexividad sin sujeto (*ichfreie Reflexion*). Estos temas, que aparecerán bajo diferentes ropajes en momentos muy distintos de la obra de Benjamin, van desde el ensayo «La tarea del traductor» al *Baudelaire*. No puede ser otra mi intención aquí que mostrar a un Benjamin no tanto estrictamente coherente como fiel a una problemática que le acompañará toda su vida. En primer lugar, me gustaría insistir en la idea de *historia natural* como *vida natural*, tal y como aparece en una importante carta de 1923.

En dicha carta del nueve de diciembre de 1923, dirigida a Florens Christian Rang, Benjamin muestra cómo y por qué lo que le preocupa en ese momento es la relación de la obra de arte con la vida histórica. En ese sentido, para Benjamin era de prever que sus conclusiones negaran la existencia de la historia del arte como tal. Puede que en la vida de los seres humanos la concatenación de acontecimientos no implique causalidad. Es más, la vida humana no existiría en absoluto sin categorías como muerte, decadencia o madurez. Pero la obra de arte no resiste este tratamiento: "en lo que a su esencia se refiere, es ahistórica"[1]. Benjamin busca los rudimentos de una hermenéutica de la obra de arte en la teoría platónica. Para él, *Timeo* y *Banquete* son el *locus* privilegiado de la investigación: la teoría de las ideas es ahora abordada por la parte del arte y la naturaleza. La influencia de este planteamiento se puede rastrear en Adorno. En *Dialéctica negativa*, particularmente en su introducción y en el excurso sobre Hegel, Adorno ha sabido reconducir el esfuerzo benjaminiano al respecto de la metafísica platónica. Adorno, partiendo de que los polos de la filosofía son el arte y el juego, sostiene que "frente al dominio total del método, la filosofía contiene, correctivamente, el momento del juego que la tradición de su cientifización querría extirpar [...] La filosofía es lo más serio de todo, pero tampoco es tan seria [...] la afinidad de la filosofía con el arte no autoriza a la primera a tomar préstamos del segundo, menos aún en virtud de las instituciones que los bárbaros toman por la prerrogativa del arte. Tampoco en el trabajo artístico caen éstas casi nunca aisladamente, como rayos desde lo alto. Han

[1] Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe, 2,* Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000, pág. 46. Se trata de la carta catalogada en esta edición con el número 126.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

crecido junto con la ley formal de la obra; si se las quisiese preparar separadamente, se disolverían"[2].

Benjamin considera que posicionar la obra de arte en la vida histórica, tal y como hacemos con las personas en sus relaciones con otras generaciones, no nos conduce a su núcleo más íntimo: "La investigación sobre el arte contemporáneo siempre apunta a una mera historia de su materia o hacia una historia de la forma, para las cuales las obras de arte consisten sólo en ejemplos o, si cabe, modelos; no se plantea la cuestión de una historia de las obras de arte como tal"[3]. La relación genealógica entre las distintas generaciones en la historia de una nación conecta a los seres humanos en algo que les es fundamental. En este sentido, las obras de arte se parecen a los sistemas filosóficos: la historia de la filosofía sólo puede ser la historia de los dogmas o, menos interesante todavía, los filósofos o, por contra, la historia de sus problemas. Así, puede ocurrir que la historia de la filosofía pierda el contacto con su extensión temporal y derive en una interpretación intensa, específica, ahistórica. Es probable, cree Benjamin, que *la verdadera historicidad de las obras de arte sólo pueda hallarse en la interpretación y no en la historia del arte*, "porque en la interpretación las relaciones entre las obras de arte se presentan como eternas aunque no sin relevancia histórica. O lo que es lo mismo, las mismas fuerzas que devienen explosiva y expansivamente temporales en el mundo de la revelación (y en esto consiste la historia) aparecen ahora concentradas en el mundo silencioso (el mundo de la naturaleza, la obra de arte)"[4]. La obra de arte se define como nocturnidad y modelo de una naturaleza que ya no es ni escenario ni hogar para el hombre. Desde este punto de vista, la crítica de arte, en lo que la liga con la interpretación y la opone al resto de formas de apreciación del arte, es la representación de una idea (cuya intensiva infinitud la caracteriza como mónada): la crítica de arte es ahora la *mortificación* de obras de arte. No la conciencia dentro de ellas, sino el conocimiento que reside en ellas.

El concepto de mónada leibniziano es para Benjamin una suerte de compendio de la teoría de las ideas: la tarea de interpretar obras de arte consiste en congregar a la vida creatural en la idea. En tanto que mortificación, la crítica descompone la

[2] Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6, trad. Alfredo Brotons Muñoz*. Madrid: Akal, 2005, pág. 25. En adelante, *Dialéctica negativa*.
[3] Walter BENJAMIN, *Briefe*, op. cit., pág. 46.
[4] Walter BENJAMIN, *Briefe*, op. cit., pág. 51.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

espacialidad de la obra y da cuenta de su historicidad y carácter *procesal*. Esto es, se sumerge en la lógica de su ser-producido. Tomando la referencia de Adorno, se diría que la pieza, por definición, transcurre en un presente continuo y transitorio. «La historia no es exterior a la obra»[5]. Por lo tanto, la tarea consiste en hacernos cargo de la historia en la obra de arte, de dar cuenta de la historia en la obra, y no de la obra en la historia: la filosofía benjaminiana del *origen*, siendo ésta última una categoría histórica y no lógica, nada tiene que ver con una indagación en la *génesis* de la obra. En palabras de Adorno: "Una filosofía que imitara al arte [...] se tacharía a sí misma. Postularía la pretensión de identidad: que su objeto se absorbiera en ella concediendo a su modo de proceder una supremacía a la que lo heterogéneo se acomoda a priori en cuanto material, mientras que justamente su relación con lo heterogéneo es temática para la filosofía [...] Quien tilda a la teoría de anacrónica obedece al topos de suprimir como anticuado lo que sigue doliendo como fracaso"[6]. La praxis sin teoría, como ocurre ahora, se queda sin aparato conceptual: es ciega. Se ve sometida al arbitrio del poder. La independencia de la teoría y su revitalización han de ser, por tanto, en beneficio de la praxis. Trataré ahora de analizar esta praxis crítico-cultural en la reflexión de Benjamin sobre el *origen* y la idea de *Historia Natural*.

2. FILOSOFÍA DEL ORIGEN E *HISTORIA NATURAL*

El origen es lo que emerge en el proceso de surgimiento y desaparición de las cosas. No es nunca una descripción del proceso por el cual lo actualmente existente llega a serlo. El proceso de revelación del origen es doble: por un lado, es atención al restablecimiento y la restauración; por el otro, es consideración de lo inacabado y lo incompleto. Resonancias nietzscheanas las que comparecen aquí y que deben ser convenientemente aclaradas. Benjamin considera claramente insuficiente las teorías del eterno retorno y el principio de repetición como cifras de lectura de la gran antinomia de la historia, a saber, el hecho de la sucesión de épocas y formas simbólicas en el curso de la historia sea un proceso singular e irrepetible. Benjamin está tratando de completar este principio de repetición con una categoría nueva, la

[5] Theodor W. ADORNO, texto de archivo citado en Susan BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa*. Madrid: Siglo XXI, 1981, pág. 102.
[6] Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 140.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

de *origen*, que abarque la singularidad histórica y el principio de repetición. Las formas causales de historia pierden bajo la nueva formulación su condición de construcciones de la mirada subjetiva y se introducen en un ritmo objetivo y teleológico bajo criterios morales. Esto requiere una explicación que sólo en el prólogo al *Trauerspielbuch* ha de ser fértil: Benjamin está tratando asimismo de introducirse en el debate historiográfico entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (Nomotéticas vs. Ideográficas). Benjamin demole los límites entre historia natural e historia del mundo negando su incompatibilidad y mostrando lo ambiguo de sus límites. Y lo hace precisamente a través de su filosofía del origen. Con su característica escritura de un paso recto adelante y otro torcido atrás, Benjamin redefine la categoría de historicidad sin siquiera mencionarla expresamente. Esa enigmática sentencia por la cual el origen "radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis", implica que la acción originaria no está gobernada por un sujeto, sino que, por el contrario, es el resultado de la interacción entre el nacer y el devenir. *Origen* es para Benjamin, siguiendo el propio campo semántico del término *Ur-Sprung*, salto y brecha. Es un abandono al camino de ida y vuelta durante el cual no rigen ya las categorías funcionales de principio y final. Origen no es más principio que final.

La categoría *origen*, si violentamos levemente nuestra lengua, se asemeja más a *originación* que a *génesis*. Y digo originación porque Benjamin no considera que en este abandono se concrete el fenómeno originario, sino que éste se mantiene en el flujo del devenir, es remolino que reelabora los materiales fácticos de la emergencia, literalmente, lo-que-surge. Este torbellino, por lo tanto, se presenta en forma de campo de fuerzas. El origen, resumidamente, ordena el material de acuerdo con su ritmo. *Origen*, en tanto que inseparable de *Idea*, es en Benjamin interrelación entre elementos singulares opuestos (como en la mónada leibniziana) bajo el signo de una fractura ineludible: es restitución incompleta. No se trata de traer algo nuevo al mundo, sino más bien de una repetición cuya meta es otra interrupción. "Origen –dice Benjamin en un ensayo preliminar– es el concepto de *ur*-fenómeno –teológica e históricamente diferenciado, teológica e históricamente vital, el concepto de *ur*-fenómeno transpuesto de la naturaleza a al ámbito judío de la historia [...] Es el concepto de ur-fenómeno en sentido teológico. Esta es la única razón por

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

la que puede llevar al tiempo a su compleción»"[7]. En definitiva, lo que vuelve en el proceso singular de transitoriedad histórica no es ya lo que determina su supuesto carácter mítico, sino la revelación; y lo que se repite ostenta el emblema del origen, su certificado de autenticidad, no ya a partir de principios deductivos sino del grado de participación el Origen divino. La huella de la autenticidad, la huella de su participación en la revelación, reposa, en la concepción de Benjamin, en los propios fenómenos, no en el individuo. La historicidad de este proceso por el cual se originan las cosas -*originación*, hemos dicho- ha resquebrajado la historia. El origen es la marca de esa fractura que el movimiento de restauración del singular en su totalización en sus extremos. Bajo esta luz, recordemos ahora una cita importante:

Plantear si existe algún vínculo común entre la secularización del tiempo en el espacio y la contemplación alegórica. La primera, como resulta patente en el último escrito de Blanqui, está oculta en la "imagen científico-natural del mundo" de la segunda mitad del siglo. (Secularización de la historia en Heidegger) [N 8a, 4][8].

Benjamin asocia en esta nota (1) *modernidad* con *espacialidad*, por un lado, y (2) *alegoría* con *disposición barroca del mundo* –siendo la expresión *contemplación alegórica* y no *alegoría* el síntoma principal de que volvemos a las categorías del *Trauerspielbuch*. Rebasando los límites de la teoría de la alegoría como tropo, Benjamin lleva a cabo una suerte de historización de la ontología basada en la premisa de que, para las ciencias filosóficas en tanto que disciplinas del origen, el concepto de Ser necesita reflejar la historia de los fenómenos. Se trataría de establecer o poner en suspenso, si nos atenemos a la polisemia del verbo *feststellen* (determinar, averiguar, fijar), el carácter transitorio de los fenómenos en su propio modo de ser. El Ser, por lo tanto, no se contenta con su ser fenoménico, sino tan solo con el agotamiento de su historia. Esta idea aparece también aplicada al análisis de Schönberg y Stravinsky en la *Filosofía de la nueva música* de Adorno. En su aplicación de la estrategia de Benjamin, Adorno retoma una cita del libro sobre el Barroco y dictamina que sólo en los extremos hallamos la esencia de la nueva música. Sólo ellos permiten el reconocimiento de su contenido de verdad[9]:

---

[7] Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften, I/3*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979, pág. 954. En adelante, GS seguido de volumen y libro. Sigo en este punto a Samuel WEBER, *Benjamin's –abilities*, Boston: Harvard University Press, 2008, pág. 136.

[8] Walter BENJAMIN, *Libro de los Pasajes,* trad. Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero e Isidoro Herrera. Madrid: Abada, 2005, pág. 475.

[9] Walter BENJAMIN, *Obras, I/1,* trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2005, págs. 244-245.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

La historia filosófica, en cuanto que es la ciencia del origen, es también la forma que, a partir de los extremos separados, de los excesos aparentes de la evolución, hace que surja la configuración de la obra como totalidad caracterizada por la posibilidad de una coexistencia de dichos opuestos que tenga sentido [...] La historia sólo conoce esa idea internamente, y no ya en el sentido ilimitado, sino en el referido al ser esencial, lo cual permite caracterizarla como su prehistoria y su posthistoria. En cuanto signo de su salvación o de su reunión en el recinto del mundo de las ideas, la prehistoria y la posthistoria de esa esencia no son historia pura, sino que son historia natural. La vida de las obras y de las formas, que sólo bajo esta protección se despliega clara e imperturbada por la humana, es así una vida natural.

Adorno aspira a buscar en los impulsos inherentes a Schönberg y Stranvinsky la legibilidad de sus ideas en tanto que ideas de la cosa misma. No en sus estilos, sino en las *constelaciones específicas de su procedimiento*[10]. Su verdad o falsedad no se decide en categorías estilísticas, sino en la cristalización de tales categorías en la música en sí. Si leemos transitoriedad e historia donde Adorno escribe música, siendo esto perfectamente adecuado a las inquietudes del prólogo del libro, vemos cómo en realidad nos hallamos ante la mera transposición de los términos de la teoría benjaminiana de la historicidad. Y más allá, Benjamin aplicará él mismo su doctrina del origen al *Trauerspiel* alemán, con resultados bien fértiles.

En primer lugar, esto implica que, de todas las posibles manifestaciones empíricas del drama barroco, esto es, de sus extremos, la ciencia del origen habrá de extraer lo que equivale a la Idea de drama barroco. Su dimensión histórica, inscrita en la idea y consistente en su *pre* y *post-historia* –a saber, historia que no es presente en cuanto evento sino virtualmente presente como contenido de la Idea–, se separa de la historia pragmática, real, para presentarse de nuevo como historia natural de la obra (*natürliche Geschichte*). La vida natural de la obra es determinada en la esencia de los fenómenos. Esto es, Benjamin invierte la teoría platónica de las ideas para que sea la transitoriedad la que comparezca seminalmente en la idea, y no al revés. Benjamin rehabilita para la *prima philosophae* la transitoriedad; en vez de condenarla, la inautenticidad de su modo de existencia no es sino la forma de distin-

En adelante, *Obras*, seguido de volumen y libro.

[10] Theodor W. ADORNO, *Filosofía de la nueva música. Obra completa, 12,* trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003, pág. 14.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

guirla de la historia humana, de sus *pragmata*. Lo histórico gana terreno a lo natural. Estructurada en forma de mónada, la Idea es representación de todos los fenómenos posibles que constituyen el mundo. Por eso, y volvemos aquí a la carta dirigida a Rang, entendemos ahora la idea de la mortificación de obras de arte: las ideas, bajo esta luz, son los medios a través de los cuales se fija la interpretación. Con respecto a los esbozos del prólogo del libro sobre el *Trauerspiel* y la carta a Rang, la diferencia estriba en que en el *Trauerspielbuch*, Benjamin apunta no ya a una mediación hermenéutica por la Idea, que allí sería cifra de lectura, sino a una teoría objetiva de la interpretación. Esta teoría, que sólo veremos en acto ya en los *Pasajes* y que desborda los límites de esta artículo, es el postulado de la imagen dialéctica.

Sin embargo, *vida natural* no coincide con *historia natural* (*Naturgeschichte* o *Natur-Geschichte*). A lo largo del estudio, el término *historia natural* parece experimentar una mutación de sentido fundamental. Significa igualmente la existencia de una temporalidad específica y esencialmente transitoria (*Pasajes*) y, al mismo tiempo, implica la de-historización de la Historia en el *Trauerspiel* alemán (secularización). Esta de-historización será leída por Benjamin en términos de espacialización o, en otros términos, la escenificación del tiempo en el escenario [*die Geschichte wandert in den Schauplatz hinein*]. Benjamin, de esta manera, invierte el sentido tradicional del término historia natural que implicaba, en su versión clásica, una naturaleza atemporal tal y como se encuentra, por ejemplo, en Linnaeus (taxonomía, topología, espacialidad de la naturaleza). Así, cuando Benjamin invoca el término *historia natural*, lo hace siempre, al menos en esta primera parte, en el sentido de de-historización de la historia como reducción de la historia del mundo al cálculo de los personajes del *Trauerspiel*. Benjamin resalta el aspecto de catástrofe natural, y no de ofensa en el plano ético, de las desdichas que ocurren a sus personajes, muy particularmente ese soberano incapaz de decidir, para el cual, finalmente, las cuestiones jurídicas son indecidibles. Ese soberano que es señor de las criaturas, precisamente en tanto que criatura, es la muestra palmaria de la escenaficación de la historia o, en términos benjaminianos, de su de-historización. ¿Sin embargo, podemos realmente asignar como par a esta tendencia filosófica la secularización propia de la era moderna? Realmente, tal y como conocemos los procesos psico-sociales y culturales de secularización, no podemos. Es por ello que Ben-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

jamin, consciente del terreno que pisa, plantea una concepción de la secularización un paso afuera de la tradición filosófica. No será ya desencantamiento del mundo, ni escisión del ser humano de su dimensión trascendente, ni siquiera privatización del fenómeno religioso. Para Benjamin, el término secularización expresa ni más ni menos que la transición del tiempo histórico-religioso, una temporalidad completa, digamos, a una mayor preocupación por el espacio, por una modalidad inauténtica del tiempo que se mira en el espejo de la espacialización. En el *Trauerspiel* alemán, en este sentido, se localizaría una de las mayores innovaciones de la modernidad. La historia comparece en el escenario: se lleva a cabo la transposición del tiempo en el espacio, la transposición de los datos temporales originales a la inautenticidad espacial y la simultaneidad, a la manera de las ciencias naturales[11]. De nuevo, Benjamin deja una pista; esta misma idea ha de aparecer de nuevo en tres lugares, a saber, el ensayo sobre la obra de arte, el *Baudelaire* y el *N-Konvolut* de los *Pasajes*.

Concretamente, en los *Pasajes* se contraponen la imagen dialéctica y su temporalidad específica a la historicidad de Heidegger, que procede más de un intento netamente fenomenológico por el cual la estructura lógica de la temporalidad habría de encontrarse en la historiografía y, sobre todo, sus fines. Por su parte, Benjamin insiste en que el tiempo histórico, infinito en todas direcciones e incompleto en cada instante, no se parece al tiempo de las ciencias naturales[12]. Mientras que para ellas el tiempo sigue siendo una cáscara vacía, para Benjamin el tiempo histórico es tiempo religioso. Es tiempo mesiánico en tanto que *tiempo susceptible de ser completado*. Por contra, el tiempo de las ciencias naturales es, sencillamente, "la posibilidad de cambios en el espacio con regularidad y de cierta magnitud, teniendo lugar simultáneamente de forma compleja". Si el tiempo histórico ha de ser mesiánico, volviendo al objeto del *Trauerspielbuch*, entonces la tragedia griega queda anclada en un tiempo individualmente completado por el héroe, mientras que el drama Barroco introduce la repetición y la inmanencia como elementos sustanciales. El *Trauerspiel* introduce la idea histórica de la repetición. Sobre todo, es importante notar la importancia de la dicotomía temporalidad *auténtica* / temporalidad *inauténtica*, que atraviesa toda la obra de Benjamin. Modalidades inauténticas de

[11] Walter BENJAMIN, *Obras, I/1,* op. cit., pág. 260.
[12] Benjamin había sido un tenaz opositor de Heidegger ya en la primera década del siglo XX, como muestra su correspondencia con G. Scholem, en la que califica de trabajo horrible la lección inaugural *Das Problem der historischen Zeit* de Heidegger en Friburgo. Me refiero, concretamente, a su carta del once de noviembre de 1916. También, Walter BENJAMIN, *Briefe*, op. cit., pág. 81 y ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tiempo serán el tiempo cronológico, su inversión como *acmé* –la posibilidad de una edad de oro ajena a las catástrofes y que, como *happy ending*, sería regida por la autoridad para siempre o, por el contrario, la transformación de la temporalidad histórica en prehistoria natural o naturaleza prehistórica, como en el drama pastoral, que seculariza la historia en el estado creatural, en el momento de la creación, para de nuevo espacializarlo en una naturaleza primigenia– y el ciclo nietzscheano del eterno retorno. En el *Trauerspiel*, la historia de la obra, su procesión cronológica, se da en un *continuum* espacial en clave coral. La corte del rey se convierte no sólo en el escenario perfecto para el cálculo –del político, del conspirador, del científico– sino en cifra de lectura de nuestra historia.

3. BREVE ESBOZO DE CONCLUSIONES. SOBRE LA PERTINENCIA DE LA CONCEPCIÓN BENJAMINIANA DE LA *HISTORIA NATURAL* HOY

Desde la óptica de los crecientes estudios benjaminianos, es importante recalcar la importancia que los objetos no-literarios y los artefactos, en general, han venido adquiriendo en el campo de la investigación estética y los estudios literarios. La dialéctica entre forma y contenido se ha visto amenazada en los últimos tiempos por nuevas formas de comunicación que expresan, indirectamente, buena parte de su *esencia* con anterioridad a la escritura (nuevas tecnologías, cultura del avatar, etc.) Asimismo, realidad y ficción se han fusionado también en nuestros días bajo la máscara de la inmediatez de la información y la temporalidad chata de la noticia de alcance. La teoría de los géneros literarios, por su parte, ha presenciado como autor y audiencia ya no sólo interactúan, sino que determinan la obra en un perpetuo «silencio, se rueda». Y tantas otras categorías han sido amenazadas por la inter y multidisciplinariedad de su capital humano (*Cultural Studies*, *Media Studies*). La obligación de las técnicas de análisis literario de sobrevivir en un entorno hostil ha tenido, en este sentido, dos consecuencias fundamentales. La primera, de índole metodológica, ha redundado en una mayor atención a lo extraliterario, siendo el penúltimo estadio de una evolución que Saussure primero y Derrida después ya habían pergeñado. La segunda consecuencia, más radical, tiene que ver con la propia condición del texto y su relación con el entorno. A este respecto, que Walter Benjamin, apenas nueve años después de la publicación del *Cours de linguistique générale*, redactara su fallido escrito de habilitación en Fráncfort con plena con-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ciencia de que lo que estaba en juego, a saber, no la tradición dramática germánica o la reivindicación del *Trauerspiel* como género literario, sino más bien las relaciones entre naturaleza e historia, por una parte, y la posibilidad de una indagación en el origen de los fenómenos culturales, por la otra, resulta impresionante. La dicotomía historia-naturaleza, en la lectura de Benjamin, tiene algo de premonitorio.

La relación entre *Naturgeschichte* y *natürliche Geschichte* ha sido mostrada aquí en forma de duplicidad de tensiones en un campo de fuerzas histórico-naturales en el que es la categoría de transitoriedad la que lleva la pauta. Esta reflexión puede servir para recuperar un análisis crítico-reflexivo de la obra de arte hoy, a saber, para recuperar una metodología de la investigación que se atiene tanto a la historicidad de su objeto como a la de su sistema de proposiciones, hipótesis y herramientas cognitivas. El emblemático *Always historicize!* que da comienzo del libro de Fredric Jameson sobre el inconsciente político y la narrativa como acto socialmente simbólico[13] ha demostrado ser fértil pero insuficiente en su expresión total en forma de dialéctica sujeto-objeto. Sin embargo, en su radical elección del camino de la interpretación de los factores políticos de la recepción y lectura de obras de arte literarias, ha terminado por minimizar en exceso los riesgos de su propio eslogan. Jameson, lector crítico de su herencia como lector se resiste, en flagrante paradoja, a ser historizado. Sin embargo, el camino abierto por él no dista demasiado del edificio benjaminiano y, sobre todo en su aplicación por Adorno y Szondi, muestra un potencial inequívoco. De su mano, la negación de los conjurados de la vida en la obra no ha de perder un ápice de vigencia, como tampoco la respuesta enérgica a los críticos que se niegan a intimar con la obra. Una hermenéutica material de raíz benjaminiana puede paliar, al menos potencialmente, los riesgos del círculo de lecturas que se condicionan las unas a las otras *ad infinitum* y finalmente hacer buena la doctrina material que se resiste a la fagocitación del detalle por el momento abstractivo de la interpretación y declara consciente que la historicidad está en el texto y no fuera. Con Benjamin, Adorno y Szondi la hermenéutica material exige ser leída como una hermenéutica de la temporalidad "centrada en la interpretación textual de las discontinuidades y contradicciones inmanentes al proceso de

[13] Fredric JAMESON, *The political unconscious*. London: Routledge, 1983, pág. ix.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

configuración de la obra literaria"[14]. Sólo así podremos dar un paso adelante hacia la confrontación real con el problema del círculo hermenéutico. Espacialmente, entrando en él con justicia, esto es, sin cercenar la palabra objetivamente ambigua. Temporalmente, buscando la historia en la obra y no la obra en la historia[15].

[14] José Manuel CUESTA ABAD, "Introducción", en Peter SZONDI, *Introducción a la hermenéutica literaria*, trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada, 2006, pág. 23.

[15] Ambas ideas aparecen recogidas, en su versión más elocuente, en Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003, pág. 176 y Peter Szondi, "Acerca del conocimiento filológico", en *Estudios sobre Hölderlin*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 1992, pág. 16.

INDICADORES E EDUCAÇÃO NO BRASIL: A AVALIAÇÃO COMO TECNOLOGIA

Indicators and Education in Brazil: Evaluation as Technology

ODAIR SASS*
odairsass@pucsp.br
MARIA ANGÉLICA P. MINHOTO*
mminhoto@uol.com.br

Fecha de recepción: 16 de septiembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 19 de septiembre de 2010

RESUMO

A avaliação do sistema educacional no Brasil tem sido realizada para definir uma qualidade mínima para as escolas e considerada uma ferramenta necessária e natural. Aparece ao público em geral como dotada de um conteúdo indiscutível. Para discutir essa crença examinamos três avaliações realizadas periodicamente no Brasil: Prova Brasil, ENEM e ENADE, procurando mostrar que: a) eles devem ser entendidos como tecnologia, isto é, conhecimento científico aplicado para promover o ajustamento e a adaptação dos indivíduos e das escolas às exigências do sistema social; b) a aparente dispersão e autonomia desses indicadores são vinculadas à racionalidade tecnológica vigente na sociedade industrial.

Palavras-chave: indicadores educacionais; avaliação dos sistemas de ensino; tecnologia; racionalidade tecnológica.

RESUMEN

La evaluación de los sistemas educativos en Brasil se ha llevado a cabo para definir un mínimo de calidad para las escuelas y se ha considerado una herramienta necesaria y natural. Tiende a presentarse al público como dotada de un contenido indiscutible. Para analizar esa creencia se examinan tres evaluaciones realizadas periódicamente en Brasil: Prova Brasil, ENEM, y ENADE, para demostrar que: a) deben ser entendidas como tecnología: un conjunto de instituciones, equipos de alta tecnología, la ley de educación, personal técnico y administrativo, herramientas de investigación apropiadas, con el fin de aplicar los conocimientos científicos para promover el ajuste de los individuos

*PUCSP, CNPq.
*UNIFESP.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRITICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

y las escuelas a las exigencias del sistema social, b) la aparente independencia de estos indicadores se puede entender mejor si están vinculados a la racionalidad tecnológica que lleva a decisiones políticas tomadas en una sociedad predominantemente industrial.

Palabras clave: indicadores de la educación; evaluación de la educación; tecnología; racionalidad tecnológica.

ABSTRACT

Assessment in Brazil has been carried out to define a minimum quality for schools and is considered a necessary and natural tool. To appear to general public as endowed with an indisputable content. To discuss that belief we examine three assessments conducted periodically in Brazil: Prova Brasil, ENEM, and ENADE, seeking to show that: a) they must be understood as technology: a set of institutions, high-tech equipment, the educational law, administrative and technical staff, appropriate research tools, in order to apply scientific knowledge to promote adjustment of individuals and schools to the requirements of social system, b) the apparent independence of these indicators can be better understood if they are linked to technological rationality that leads to political decisions taken in a predominantly industrial society.

Key words: educational indicators; evaluation of the educational systems, technology, technological rationality.

INTRODUÇÃO

No Brasil, as avaliações organizadas e conduzidas por órgãos do Estado são realizadas principalmente para a obtenção de indicadores definidos operacionalmente com base em quesitos e critérios, de modo a fornecer, pelo menos, uma ordenação das escolas públicas e do conhecimento adquirido pelo aluno. Um indicador educacional pretende representar determinadas características de uma dada realidade educacional do país, das redes de ensino e das escolas. Já os critérios são utilizados para o julgamento da eficácia do sistema –medida pelo grau de consecução dos objetivos propostos–, de sua eficiência –aferida pelo nível de utilização de recursos– e do impacto de políticas implementadas –verificada pelas mudanças operadas nas condições educacionais da população alvo– e determinam parte significativa da concessão de recursos financeiros às escolas.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Por isso, os índices educacionais tem sido considerados como valores autônomos, necessários e naturais de aferição do sistema e, em consequência, aparecem ao público como dotados de um conteúdo de verdade indiscutível.

A fim de discutir esse entendimento propõe-se analisar três dos principais índices que incidem sobre o ensino fundamental (Prova Brasil), o ensino médio (Enem) e o ensino superior (Enade), procurando evidenciar que: a) eles devem ser entendidos como tecnologia, isto é, conhecimento científico deliberadamente aplicado para promover o ajustamento e a adaptação dos indivíduos e das instituições escolares às exigências do sistema social; b) a aparente dispersão e autonomia desses indicadores são vinculadas à racionalidade tecnológica vigente na sociedade industrial. Com esses objetivos, a exposição está organizada em três tópicos, apresentados a seguir:

STATUS DA AVALIAÇÃO EDUCACIONAL NO BRASIL

A avaliação educacional, no Brasil, passou por uma série de transformações significativas ao longo do século passado até alcançar seu status atual, que pode ser caracterizado sumariamente como o principal instrumento de verificação da expansão, do atendimento, da eficácia e eficiência, especialmente, do "sistema público de ensino"[1], em todas as etapas do ensino, além de proporcionar critérios para avaliar o desempenho escolar dos alunos, as unidades escolares quanto à qualidade do ensino e aos recursos humanos e materiais disponíveis, bem como atribuir nota para o aluno do ensino médio ter acesso ao ensino universitário.

Se, em seus primórdios, a avaliação educacional brasileira limitava-se principalmente aos processos de contagem com o objetivo de produzir estatísticas descritivas acerca da quantidade e natureza administrativa das escolas públicas e privadas, segundo a localização geográfica no país; do número de matrículas por sexo, idade, série, aprovação e reprovação escolar, acrescidas de umas informações tópicas e inconsistentes relativas às classes escolares, regulares e especiais (destinadas às crianças "excepcionais"), à composição do professorado e ao desempenho escolar dos

[1] As aspas servem para registrar que a rigor, no país, não há propriamente um sistema educacional articulador dos distintos graus e etapas de ensino, fato admitido pelo próprio Governo Federal, que, neste momento, empenha-se em conduzir um processo de constituição de um "sistema articulado de educação", sob a denominação de Conferência Nacional de Educação [CONAE, 2010].

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

alunos; ela passa, a partir das décadas de 1920 e 1930, a enfatizar também as taxas de escolarização e de analfabetismo, a realização de estudos censitários (em algumas unidades da federação), a composição dos corpos docente, administrativo e dos estratos sociais atendidos, a infraestrutura das escolas, até atingir o status atual, a ser discutido na sequência desta exposição.

Pretende-se aqui limitar a apresentação, resumidamente, em torno da forte tendência contemporânea de implementar no país os exames nacionais tanto na educação básica (educação infantil, ensino fundamental e médio) quanto na educação superior, que visam a avaliação do ensino por intermédio do desempenho escolar dos alunos. Mais precisamente são destacados três dos principais índices que incidem sobre o ensino fundamental (Prova Brasil), o ensino médio (Enem) e o ensino superior (Enade), procurando evidenciar que: a) eles devem ser entendidos como tecnologia, isto é, conhecimento científico deliberadamente aplicado para promover o ajustamento e a adaptação dos indivíduos e das instituições escolares às exigências do sistema social; b) a aparente dispersão e autonomia desses indicadores são vinculadas à racionalidade tecnológica vigente na sociedade industrial.

Supõe-se que esta exposição soma-se àquelas que, em vários países, analisam criticamente as políticas estatais de avaliação da eficiência dos sistemas escolares por intermédio do desempenho escolar dos alunos, dentre as quais, mencione-se, a título de exemplo, o estudo realizado por Marchant et al [2006], com base nos dados de desempenho escolar de alunos de quarto e oitavo graus (respectivamente 9/10 anos e 13/14 anos), em leitura, escrita, matemática e ciências, obtido pelo National Assessment of Educational Progress (NAEP), em 50 estados do USA, entre 1992 e 2002. Ao incluir na análise a variável característica demográfica do estado, o estudo mostra que "as políticas de exame high-stakes parecem promover um meio questionável de incrementar o aprendizado do estudante." (MARCHANT ET AL, 2006, 1), levando em conta o custo e as conseqüências negativas potencialmente involuntárias[2].

---

[2] High-stakes test é um tipo de teste que produz consequências importantes para a vida do examinado. Se passar no teste, pode receber benefícios significativos, tais como o diploma do ensino médio, uma bolsa de estudos, ou uma licença para praticar determinada profissão. No entanto, se falhar, pode ter problemas, tais como ser obrigado a frequentar aulas de recuperação até que consiga a aprovação no teste – por exemplo, o sujeito fica impossibilitado de dirigir ou de exercer determinada profissão. As principais características do teste são: uma avaliação única; com barreira bem definida entre os que passam e os que não passam; produz conseqüência direta para aprovados e reprovados (algo está em jogo). Não podemos confundir o high-stakes test com os testes high-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Entretanto, diferentemente das análises que tomam as estatísticas educacionais elaboradas e publicadas por órgãos de governo, tal como a de Marchant et al [2006] assim como outras tantas que são na atualidade fontes básicas de diversas pesquisas nacionais e comparativas, pretende-se nesta exposição discutir a validade dos índices educacionais principalmente pelas funções ideológicas que exercem, ao ocultarem a racionalidade da sociedade que os sustentam.

INDICADORES EDUCACIONAIS, TECNOLOGIA E RACIONALIDADE TECNOLÓGICA

A palavra tecnologia é usada para designar coisas muito diferentes entre si. Como termo de uso comum, ela pode significar a habilidade da pessoa manipular instrumentos de sorte a obter resultados ou produtos desejáveis decorrentes de ações apropriadas para transformar objetos - casos em que tecnologia é igualada à técnica e aos instrumentos confeccionados para o homem executar ações específicas, podendo aí ser aplicada tanto à arte, quanto à ciência e às atividades ordinárias cotidianas. Ainda em sua acepção usual, é aplicada para nomear o conjunto de técnicas disponíveis em uma ou mais sociedades e para especificar uma época, um período histórico determinado.

No âmbito comercial, vinculada a interesses econômicos especiais, tornou-se comum o uso da expressão "importar/exportar tecnologia" a fim de indicar equipamentos, manuais de montagem e uso adequado de máquinas e acessórios, e, em certos casos, incluir pessoal habilitado para montar, por em funcionamento e treinar pessoas que possam operar o equipamento. Neste caso, a palavra inglesa composta know-how exprime essa acepção (PINTO 2005).

No âmbito das ciências, a tecnologia também é empregada para nomear coisas distintas. Do ponto de vista da crítica da economia política, é associada, em primeiro lugar, às invenções e à construção de máquinas destinadas à produção industrial, especialmente aquelas realizações dos séculos XVIII e XIX, e, portanto, às ciências fisicoquímicas que foram impulsionadas assim como impulsionaram consisten-

pressure (alta pressão), como o SAT. Os alunos norte-americanos geralmente sentem enorme pressão (de todos os lados) para obterem bons resultados no SAT, no entanto, a pontuação não determina diretamente o ingresso no ensino superior e não estabelece uma divisão clara entre os que foram aprovados e os que foram reprovados.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRITICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

temente a produção mecanizada fundamentada no cancelamento do componente subjetivo do processo de trabalho –convertendo o trabalhador em apêndice da máquina– e elevando o processo de produção integralmente "examinado objetivamente em si mesmo, em suas fases componentes e o problema de levar a cabo cada um dos processos parciais e de entrelaçá-los é resolvido com a aplicação técnica da mecânica, da química" (MARX 1975, 433). Em segundo lugar, é associada aos efeitos impostos sobre o trabalhador e sobre a organização do trabalho, pois, a hierarquia dos trabalhadores especializados que caracteriza a divisão manufatureira do trabalho é "substituída, na fábrica automática, pela tendência de igualar ou nivelar os trabalhos que os auxiliares das máquinas têm de executar; as diferenças artificiais entre os trabalhadores parciais são predominantemente substituídas pelas diferenças naturais de idade e de sexo" (MARX 1975, 480); tendência a padronizar os comportamentos dos indivíduos, diga-se, muito mais acentuada hoje do que na época analisada pelo autor e, que, por certo está expandida para a maioria das atividades sociais.

Articulados, esses dois feitos implicam o deslocamento do ponto de partida do processo de trabalho da força de trabalho para o instrumental de trabalho. Este, por sua vez:

> "ao converter-se em maquinaria exige a substituição da força humana por forças naturais e da rotina empírica pela aplicação consciente da ciência. Na manufatura, a organização do trabalho social é puramente subjetiva, uma combinação de trabalhos parciais. No sistema de máquinas tem a indústria moderna o organismo de produção inteiramente objetivo que o trabalhador encontra pronto e acabado como condição material da produção." (MARX 1975, 439-440).

Daí, tecnologia é aqui é considerada como a aplicação consciente e deliberada das ciências voltada para preservar e ampliar a todas as esferas da vida social o modo industrial de produção. Corroboram esta definição aquela elaborada por Wright Mills, quando evidencia que as proposições de John Dewey a respeito da ação inteligente deslocam para a esfera subjetiva a resolução dos problemas sociais ao mesmo tempo que deslocam o enfrentamento desses problemas do plano político para o plano tecnológico, mediante a recorrência à psicologia social e à educação, para a formação do individuo necessário à sociedade industrial ascendente (WRIGHT MILLS 1968), além daquela apresentada por Marcuse, para quem:

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

> "a tecnologia é vista como um processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação) não passa de um fator parcial. Não estamos tratando da influência ou do efeito da tecnologia sobre os indivíduos, pois são em si uma parte integral e um fator da tecnologia" (MARCUSE 1999, 73).

Compreendida como processo social, que inclui os fatores técnicos, coletivos e individuais, é mais apropriado considerar a tecnologia como:

> "modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação" [MARCUSE 1999, 73].

Desse modo, a tecnologia, para cumprir suas funções, agrega ao fator técnico, as ciências que a impulsionam, as instituições que a promovem e dão legitimidade e os homens capazes de operá-la.

É importante também constatar que a tecnologia, definida por alguns autores que se dedicaram a estudar a sua história, como a ciência da técnica (MUMFORD 1994; PINTO 2005), sob o argumento de que o desenvolvimento técnico não caminhou em paralelo ou sob a dependência do desenvolvimento científico, carrega duas conseqüências importantes, a saber: 1ª) ciência e tecnologia convergem acentuada e aceleradamente sob o capital, em particular, com o desenvolvimento da grande indústria, ainda que tenham histórias próprias; e 2ª) ambas são convertidas em ideologia à medida que, abstraídas das condições objetivas que as produzem, passam a sustentar o que está posto como a única racionalidade possível, atuando assim como os principais redutores da razão à racionalidade técnico-científica e instrumental (SASS 2007), ou seja, constituem o modo de operar da ideologia da racionalidade tecnológica, imanente à sociedade industrial (MARCUSE 1979). Além disso, como fatores que exercem funções essenciais da sociedade industrial, ciência e tecnologia não podem ser vistas como elementos externos ao sujeito; ao contrário, de distintas perspectivas teóricas, as ciências sociais tem elucidado a função da ciência e da tecnologia sobre a constituição do indivíduo, as condições de sua vida social e as concepções mentais que delas decorrem.

Observados desse ponto de vista, claro está, os índices educacionais altamente padronizados, adotados com vigor e em larga escala, em boa parte dos países euro-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

peus, norte-americanos e latinos americanos, são expressões da tecnologia educacional contemporânea e decorrências históricas da sociedade edificada sobre a primazia da grande indústria.

ÍNDICES EDUCACIONAIS BRASILEIROS: PROVA BRASIL/IDEB, ENEM, ENADE

A década de 1990, no Brasil, foi marcada por reformas educacionais, em todos os níveis de ensino, e com elas foram instalados vários mecanismos de gestão e monitoramento dos sistemas de educação, nas diferentes instâncias administrativas de governo. Com a justificativa de que, no país, devido à organização federativa, os sistemas de ensino caracterizam-se pela descentralização político-institucional, a União investiu vigorosamente em diversos mecanismos de acompanhamento e controle de suas ações e políticas. Seus objetivos declarados eram: observar como as reformas estavam avançando; analisar acertos e correções das iniciativas; assegurar transparência das informações, com disseminação dos resultados obtidos em levantamentos e avaliações realizados; e visualizar cenários para auxiliar a reformulação de políticas e programas, bem como a formulação de novos (CASTRO 2000). Para tanto, contou-se com a estrutura do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), órgão do Ministério da Educação (MEC), que foi incumbido de realizar estatísticas básicas da educação nacional, por meio do Censo Educacional, e de avaliações de monitoramento do sistema, dentre outras atribuições. De acordo com o governo federal, as informações produzidas são assentadas em bases de dados atualizadas e fidedignas, em instrumentos confiáveis de coleta, em metodologias uniformes e cientificamente embasadas (CASTRO 2000, 121).

Como mostram os dados do MEC, amplamente divulgados pela mídia impressa e televisiva, o Brasil chegou ao final da década de 1990 tendo quase universalizado o ensino fundamental e avançado na regularização do fluxo escolar, fatos que levaram à alteração no foco dos debates acerca da gestão da qualidade dos sistemas de ensino. Passou-se da discussão dos problemas de acesso e permanência nas escolas para questões como as de conclusão da educação básica e de acesso efetivo aos conhecimentos escolares - o que significa uma inflexão, em termos gerenciais, para questões sobre a "(im)produtividade dos sistemas".

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

De modo diverso do uso corrente dos tradicionais testes para certificação nos diferentes níveis de ensino, comuns em vários países do mundo, os sistemas de avaliação educacional não costumam ter a função de promover e possibilitar o acesso a níveis educacionais superiores, mas voltam-se para o acompanhamento, ou monitoramento, dos resultados obtidos pelo sistema de ensino, tendo em vista objetivos e padrões previamente estabelecidos, isto é, comparam o planejado com o observado para constatar "a eficiência" das políticas educacionais implementadas, fortalecendo ainda mais a relação entre qualidade e avaliação (GOMES NETO e ROSENBERG 1995)[3].

Por outro lado, as avaliações dos sistemas educacionais visam fornecer, também, informações que podem ajudar a explicitar os fatores que determinam os resultados obtidos –uma espécie de diagnóstico– e, assim, auxiliam na elaboração e orientação de novas políticas para o setor (GOMES NETO e ROSENBERG 1995; MALUF 1996; Fontanive e KLEIN 1998; CASTRO, PESTANA e IRIARTE 1995). Podem gerar diversos tipos de informação, de acordo com os objetivos propostos, por exemplo, informações a respeito de instituições –podendo ser realizadas comparações entre elas–, de uma região específica, ou de níveis de ensino.

A partir da definição e coleta de determinados dados que, muito freqüentemente, referem-se à aferição da qualidade da aprendizagem e do processo de ensino –como, por exemplo, provas de desempenho dos alunos baseadas em matrizes curriculares, dados sobre o acesso ao sistema de ensino, o fluxo escolar, as características da escola, os investimentos realizados, a situação socioeconômica do aluno etc.[4]- e tendo seus resultados organizados em um sistema que estabeleça relações entre as variáveis levantadas no sentido de oferecer um "quadro explicativo consistente", o sistema de avaliação gera indicadores que medem o grau de consecução dos objetivos educacionais (CASTRO, PESTANA e IRIARTE 1995). As informações geradas podem ser compiladas em diversos tipos de relatórios, que

[3] Segundo Pestana [1998b, 62], a eficiência pode ser definida como a "comparação do resultado da relação entre qualidade (rendimento dos alunos) e os insumos, o contexto e os processos que a escola utiliza para obtê-la".

[4] Em avaliações de sistemas educacionais, os alunos respondem a provas e questionários, entretanto, não são eles que estão sendo avaliados, mas, por meio de suas respostas, o que se avalia é o "desempenho do sistema" (MALUF 1996, 26). Ainda, segundo Pestana [1998a, 17], o indicador, ou variável, que se toma para a avaliação da qualidade, eficiência e eqüidade do sistema de ensino básico sob a dimensão do produto, é o desempenho do aluno em termos de aprendizagem de conteúdos e desenvolvimento de habilidades e competências. O instrumento que permite tal avaliação, segundo a autora, é a prova.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

objetivam públicos e utilidades variados - a exemplo: prestar contas à sociedade do serviço ofertado, subsidiar a elaboração de novas políticas setoriais, subsidiar planos de investimentos etc. Espera-se que tais informações sejam fidedignas, amplamente disseminadas e estejam atualizadas (GOMES NETO e ROSENBERG 1995).

Para realizar todas essas atribuições, a avaliação educacional começa a ampliar seu escopo: são inúmeras as etapas necessárias à realização de uma avaliação de sistema de ensino - vai desde a elaboração de critérios para a formação de bancos de itens até o processamento e a disseminação dos resultados em relatórios, envolvendo um grande contingente de técnicos de diferentes áreas, demandando considerável montante de recursos. Esse processo revela profissionalização do campo, que busca fundamentar-se em "conhecimentos científicos", e assim se legitimar diante da sociedade e da comunidade científica. Em síntese, obtenção de índices educacionais converteu-se em tecnologia, na acepção anteriormente definida.

Na atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/96) consta a responsabilidade da União em instalar um Sistema Nacional de Avaliação (SNA) para todos os níveis de ensino. Ao invés da ação direta sobre os sistemas, a União tem exercido o controle por meio do SNA, esperando melhorar a qualidade do ensino por meio dos resultados produzidos (MINHOTO 2003). Vale observar que, ainda agora, a definição de uma política nacional de avaliação apresenta-se como meta da Conferência Nacional da Educação (CONAE), referida na nota 1, a propósito de promover as condições de realização das políticas educacionais, "concebidas e implementadas de forma articulada entre os sistemas de ensino" (CONAE 2010, 7).

Além disso, o monitoramento dos sistemas junto à estrutura de financiamento instalada pelo Fundef e, mais recentemente, pelo Fundeb, tem permitido descentralizar a gestão, deslocando a responsabilidade de operacionalizar os programas e ações para ponta do sistema (PINTO 2007; DAVIES 2006)[5].

[5] O Fundef (Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental) e o Fundeb (Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação) são fundos que repassam aos estados e municípios a verba destinada à educação. O Fundef vigorou entre 1997 e 2006 e destinou recursos apenas para o ensino fundamental regular. Já o Fundeb destina recursos para toda a educação básica (educação infantil, ensino fundamental e médio e educação de jovens e adultos) e terá a duração de 14 anos (2007-2020).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRITICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

PROVA BRASIL/IDEB

Como desdobramento dessa política de gestão, em março de 2007 o Presidente Lula e o atual ministro da educação, Fernando Haddad, apresentaram o Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), contendo 30 metas e ações com o intuito de melhorar a qualidade do ensino básico no país. O instrumento central para monitorar as ações e metas do plano é um indicador chamado Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB). A intenção é a de que o indicador sirva como parâmetro para avaliar os sistemas municipais e estaduais de ensino a partir de resultados obtidos na Prova Brasil e dos dados do Censo Escolar. Estados e municípios cujos desempenhos ficam aquém do estipulado pelo índice tem recebido apoio técnico e financeiro adicional da União, desde que se comprometam formalmente com o MEC para o cumprimento de metas por ele estabelecidas. A principal delas é fazer com que seus sistemas apresentem, até 2022, o ano do bicentenário da independência brasileira, performance semelhante à dos países desenvolvidos.

O IDEB é composto por dois indicadores: a taxa média de aprovação, captada pelo Censo Escolar, e a pontuação média obtida na Prova Brasil. Esta prova foi criada em 2005, em complemento à avaliação que já vinha sendo feita, chamada de Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica (Saeb) - a primeira iniciativa de avaliar os sistemas de ensino, em escala nacional, aplicada pela primeira vez em 1990. A Prova Brasil é padronizada e avalia todos os estudantes da rede pública urbana, de 4ª e 8ª séries do ensino fundamental. Vale observar que este modelo é similar àquele aplicado nos USA (NAEP), conforme descrito por Marchand et al (2006), já mencionado.

O cálculo do IDEB é o produto entre o desempenho dos alunos na Prova Brasil e o rendimento escolar (fluxo), variando de 0 a 10, e desdobrável por Estados, municípios, redes de ensino e escolas.

Para os municípios é, inicialmente, mais fácil melhorar o IDEB diminuindo a reprovação em seus sistemas de ensino, desde que a nota média obtida na Prova Brasil não piore sensivelmente. Posteriormente, para aumentar o IDEB, é necessário aumentar a nota na prova. O índice é crescente com a proficiência média dos estudantes e decrescente com o tempo médio de conclusão. Com isso, pretende tornar claro o quanto um sistema de ensino está disposto a perder na pon-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tuação média do teste padronizado para obter determinado aumento na taxa média de aprovação.

De acordo com o presidente do INEP (FERNANDES 2007), o índice pressupõe que não seja desejável: 1) um sistema educacional que apresente pontuação elevada em exames padronizados, mas reprove sistematicamente e provoque evasão; ou 2) um sistema educacional que apresente conclusão em período correto, com baixas taxas de abandono, mas que produza concluintes com deficiência de aprendizagem. O sistema ideal, de acordo com a fórmula do índice, é aquele que dá acesso à escola e não produz repetências ou abandono e propicie aprendizado significativo.

Em suma, o IDEB pretende a princípio incentivar (e controlar) as unidades escolares e redes de ensino a operarem com baixas taxas de reprovação, a não ser que repetências tenham um forte impacto positivo no aprendizado dos alunos (sejam eles repetentes ou não). Com isso, o governo prepara um índice que parece completamente descolado da realidade na qual incide, afinal, pretende exercer a regulação dos sistemas de ensino tal como se funcionassem em uma sociedade não excludente, em que fosse possível oferecer um tipo de formação, que é de fato inexequível na sociedade brasileira atual - apenas para exemplificar: o Brasil ainda não conseguiu garantir o direito constitucional de propiciar ensino fundamental a 100% das crianças em idade escolar; em várias regiões do país não há nem condições físicas de acesso às escolas; além de haver um contingente significativo de professores sem formação adequada atuando na educação básica. Decorre daí a função ideológica que os indicadores cumprem e a racionalidade que os fundamenta.

Uma das características marcantes da formulação de indicadores é o estabelecimento de um padrão normativo determinado, um *standard* (KAYANO e CALDAS 2002). Tendo em vista o *standard,* os gestores avaliam a situação da realidade a intervir, fazendo diagnósticos e estipulando estratégias e prioridades de ação. Para que a definição dessas normas e valores seja minimamente reconhecida é fundamental a realização de debates públicos em fóruns ampliados de participação popular – o que não se observou no caso da formulação do IDEB, uma novidade que acompanhou o lançamento do PDE pelo ministro e o presidente.

Além disso, de acordo com os princípios de gestão democrática, a produção de indicadores deveria tornar acessíveis as informações, possibilitando a leitura de aspectos importantes da realidade por grupos organizados da sociedade civil. A apropriação das informações permitiria ampliar o diálogo com os governos, favore-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cendo a participação popular nos processos de formulação e definição de agendas, bem como de monitoramento e avaliação das políticas.

É preciso destacar que a própria elaboração de indicadores, bem como a escolha da(s) variável(is) que irá(ão) compô-lo são procedimentos formais e subjetivos de seleção e de construção da "realidade". Tal elaboração compõe um ângulo, selecionado pelo observador, um ponto de vista do pedaço de realidade que será dado a ver. Por outro lado, a informação obtida subordina-se ao próprio método de levantamento de dados, a forma de aproximação e codificação das informações que serão operadas estatisticamente apresenta tanto uma conceituação do fenômeno, como um padrão a ser seguido (BESSON 1995).

O tratamento crescentemente sistemático e técnico dos problemas educacionais e as conseqüências que produz em termos de ações políticas revelam a manipulação da realidade social pela tecnologia, tal como definida anteriormente. A análise das questões educacionais vem se consolidando pela razão instrumental, que tem como condutora principal a lógica do sujeito e não do objeto, em outras palavras, uma análise que dá primazia ao método em detrimento do objeto (HORKHEIMER e ADORNO 1986). Tal situação parece atender primordialmente aos interesses dos governos no sentido de controlar as instituições escolares, as ações de professores, gestores e alunos, impondo a adaptação a parâmetros externos às suas relações, mas que caminha *pari passu* ao avanço tecnológico da sociedade industrial. Note-se que o debate acerca dos problemas educacionais desloca-se da esfera política para a esfera tecnológica (controle, eficiência e eficácia), informando –senão deformando– as etapas de uma "ação educacional racional", realizada no âmbito das esferas locais.

ENEM

O Enem foi criado em 1998 com o objetivo de avaliar o desempenho do estudante ao fim da escolaridade básica. Devido às suas especificidades, é considerado um exame inovador por enfatizar a avaliação de competências e habilidades individuais e por apresentar questões baseadas em situações do cotidiano, que se organizam a partir da solução de problemas e que demandam o relacionamento interdisciplinar e contextualizado dos conhecimentos. Com isso, segundo os formuladores do exa-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

me, os problemas propostos pelo Enem se distanciam daqueles freqüentemente enfrentados nas escolas e nos livros didáticos.

A prova de conhecimentos gerais é valorizada por oferecer um tratamento desafiador aos conteúdos tradicionais das ciências e das artes e por pretender diagnosticar e aferir o desempenho individual pela capacidade de enfrentar situações-problema baseadas nas exigências implícitas na sociedade atual. Segundo os elaboradores do exame, esse tratamento provoca nos examinados "conflitos cognitivos" levando-os a recorrer às competências e habilidades superiores adquiridas ao longo de seu desenvolvimento.

Para fundamentar a elaboração das provas, foi concebida uma matriz específica que estabelece cinco competências e 21 habilidades. De acordo com os seus idealizadores, todas as competências que estruturam o exame funcionam de forma orgânica e integrada, embora cada uma delas corresponda a domínios específicos da estrutura mental. Afirmam que o constructo de competências e habilidades, próprio do ser humano, desenvolve-se e aperfeiçoa-se desde o nascimento na interação com o meio físico e social e que os conhecimentos vão sendo construídos continuamente por meio dessas interações.

Em relação à estrutura do exame, até a última edição (2008), era composto por duas partes: uma objetiva, com 63 questões de múltipla escolha, e uma redação dissertativa/argumentativa. O exame é realizado anualmente, desde 1998, e conta com uma participação cada vez mais numerosa de estudantes, apesar de seu caráter voluntário. Atualmente, é utilizado como critério de seleção para os que pretendem concorrer a uma bolsa no Programa Universidade para Todos (ProUni) e cerca de 500 universidades já usam seus resultados como critério de seleção para o ingresso no ensino superior, para complementar ou substituir integralmente o vestibular[6].

Em março deste ano (2009), o MEC apresentou proposta mais ampla de substituição do tradicional exame vestibular pelo Enem. Para a seleção de 2010, o exame já será utilizado como processo seletivo por um número expressivo de cursos em universidades federais, além das universidades privadas que já o adotam como o

[6] De acordo com informações dispostas no sítio do MEC, o ProUni tem como "finalidade a concessão de bolsas de estudo integrais e parciais em cursos de graduação e seqüenciais de formação específica, em instituições privadas de educação superior. Criado pelo Governo Federal em 2004 e institucionalizado pela Lei nº 11.096, em 13 de janeiro de 2005, oferece, em contrapartida, isenção de alguns tributos àquelas instituições de ensino que aderem ao Programa".

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

único critério do processo seletivo, excetuados os cursos superiores mais concorridos. Com tal medida, o governo federal deixa explicita a sua intenção de usar o Enem como parte de uma política mais ampla de intervenção e controle na organização do ensino médio brasileiro, interferindo na definição de seu currículo. Além disso, o novo Enem também deverá substituir outros dois exames do MEC: o Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (Encceja), valendo como certificado de conclusão do ensino médio para os alunos de EJA, e a parte do Exame Nacional de Desempenho de Estudantes (Enade) que incide sobre os ingressantes nos cursos de nível superior.

Tendo em vista as características do Enem, é possível afirmar que coloca em xeque a suposição, típica de algumas análises a respeito da política educacional brasileira, de que haja estreita relação entre currículo previamente estabelecido e avaliações em larga escala. Some-se a isso o fato de que o exame tem como base uma matriz própria. Em outras palavras, isso sugere que os critérios de avaliação do Enem não são exatamente os mesmos que vem balizando o ensino médio, tornando relativa a função que lhe é atribuída pelo MEC/INEP: a de avaliar o desempenho do aluno ao término da escolaridade básica, para aferir o grau de desenvolvimento das competências fundamentais ao exercício pleno da cidadania, que deveriam ser ensinadas.

O Enem, como expressa a sua matriz, representa de forma mais lapidada a tendência de substituir alguns conceitos e referências presentes na escola –como os de transmissão de conhecimentos e conteúdos–, e se mostra como um instrumento potente para nortear parte do que escolas, professores e alunos devem fazer para que seja assegurado o desenvolvimento das novas competências e habilidades requeridas pela sociedade contemporânea.

De acordo com os documentos oficiais, as novas demandas da sociedade, no que se refere à formação dos indivíduos, implicam na articulação da esfera educacional à esfera do trabalho. Não haveria mais a necessidade de preparar os indivíduos para desempenharem funções que exijam atividades físicas repetitivas e padronizadas, mas por conta da implantação de novas tecnologias no processo produtivo há uma inflexão do foco do ensino para o esforço intelectual do trabalhador. Na medida em que as diretrizes oficiais do ensino médio reconhecem o contexto do trabalho como núcleo convergente dos conteúdos a serem ensinados,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

essa etapa educacional passa a ser encarada como meio de ajustar a capacidade intelectual de cada indivíduo ao sistema produtivo.

Por detrás da retórica toyotista e da ênfase na polivalência e na qualificação que a acompanha, verifica-se que a forma e os conteúdos da organização capitalista - expressos no modelo de trabalho industrial – se estenderam e padronizaram as relações sociais, inclusive na esfera da produção cultural. Com isso, o processo de subjetivação do indivíduo, determinado pelas condições objetivas, tem ocorrido mediado pela mesma lógica; daí a idéia de que a integração social pode gerar consciência revela-se falsa – os indivíduos são impotentes diante da ordem econômica, além do que, as condições atualmente propiciadas pelo trabalho não possibilitam qualquer transformação social.

ENADE

Em abril de 2004, a União promulgou uma nova lei que teve como objetivo modificar e ampliar o modo como vinha avaliando a educação superior no país, por meio do antigo Exame Nacional de Cursos (ENC), comumente chamado de "Provão". Instituiu-se o Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (SINAES) e com ele o Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (Enade) - lei nº 10.861. De acordo com a lei, os objetivos do Enade são aferir: o desempenho dos estudantes em relação aos conteúdos programáticos previstos nas diretrizes curriculares; as habilidades dos estudantes para ajustamento às exigências decorrentes da evolução do conhecimento; as competências para compreender temas exteriores ao âmbito específico de sua profissão, ligados à realidade brasileira e mundial e a outras áreas do conhecimento.

O exame é aplicado em amostras de estudantes, selecionados aleatoriamente ao final do primeiro e do último ano do curso. Cada curso é avaliado periodicamente, com intervalos máximos de três anos e os padrões utilizados para a avaliação são estabelecidos por especialistas das diferentes áreas avaliadas. A partir dos resultados obtidos nas provas, os cursos são conceituados em uma escala de cinco níveis. O Enade é composto por uma prova com 10 questões de formação geral (três dissertativas e sete objetivas) – iguais para todos os cursos avaliados em um determinado ano – e 30 questões específicas de cada área avaliada (duas dissertativas e 28 objeti-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

vas) e por um instrumento de levantamento do perfil dos estudantes, chamado de questionário socioeconômico.

Não é de hoje que as avaliações externas têm sido usadas como um alicerce das políticas públicas para a educação superior - o ENC foi instituído em 1996. Elas exercem controle sobre as Instituições de Ensino Superior (IES) e os sistemas de ensinos, pois pautam a seleção de conteúdos e procedimentos, monitoram o conhecimento, subordinam as IES a um determinado critério de eficiência e ao controle de sua finalidade. Uma função que pode levar a um quase monólogo, na medida em que as atividades desenvolvidas pelas IES se convertam meramente em meios para atingir melhores posições no mercado competitivo da educação superior, deixando para segundo plano a reflexão sobre a sua finalidade social – qual seja: a produção de conhecimento inovador e crítico; a formação de profissionais competentes e reflexivos; o respeito à diversidade e ao pluralismo; a capacidade de representação social, cultural, intelectual e científica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se, neste ensaio, ressaltar o papel mítico que a avaliação vem cumprindo nos sistemas de ensino, ao menos no Brasil. Ao atentar para as demandas e pressões sofridas com os processos de avaliação em larga escala - principalmente no que se refere à adoção de planos de estudos regulados, seja por meio de Parâmetros Curriculares Nacionais ou por meio de Comissões Externas de Avaliação -, nota-se que não se relacionam a uma súbita "sede por educação" ou por mais cultura. Ao contrário, tal controle parece relacionado muito mais à possibilidade que o sistema educacional oferece em limitar o número de possíveis candidatos a posições sociais de destaque, monopolizando essas posições em benefício daqueles que detêm as patentes acadêmicas mais valorizadas (certificados).

O papel mítico da avaliação torna-se evidente quando mostra que o que está em jogo nos processos avaliativos em última análise não é o talento individual, mas o controle e a posse de certificados educacionais. Para piorar, está em curso um processo de crescente desvalorização dos certificados dos níveis básicos e superior de educação, na medida em que aumenta o número de pessoas que os detêm.

Esse fato põe em xeque um consenso geral sobre os princípios que devem nortear os processos de avaliação educacional, isto é, que devem ter por base um sis-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tema justo de julgamento e valorizar o mérito pessoal. Se, por um lado, é possível verificar que a forma de organização da sociedade contemporânea não promove, para todos, oportunidades iguais para o desenvolvimento de suas habilidades, bem como de condições similares para o ingresso no mercado de trabalho, valendo a esse propósito o seguinte comentário: nem mesmo para aqueles que pertencem a uma mesma classe social as recompensas propiciadas pelos certificados tem sido similares. Hoje, por exemplo, é comum ver no Brasil indivíduos com níveis de escolarização e conhecimento superiores a de seus pais e nem por isso conseguirem superar ou mesmo manter o mesmo nível sócio-econômico de seus genitores.

Por outro lado, verifica-se a crescente importância da educação na vida dos indivíduos. A sensação que se tem é a de que quanto mais longe se caminha no sistema de ensino – em uma trajetória definida e entremeada por diferentes avaliações –, maior é a possibilidade de inserção social de destaque. A explicação mais freqüente para tal constatação é a de que vivemos em uma "sociedade do conhecimento", e a educação é a variável mais importante para definir a estratificação e a mobilidade social. Qualquer ocupação social depende atualmente cada vez mais de avanços científicos e de novas formas de tecnologia, e, nesse sentido, a garantia de uma boa colocação relaciona-se cada vez mais com a produção e a aquisição de novos conhecimentos.

De acordo com a lógica dessa explicação, a sociedade moderna deixa para trás um sistema de provimento ocupacional calcado em privilégios para estabelecer um sistema hierárquico pautado no desenvolvimento de méritos técnicos. Daí, a importância que as avaliações educacionais assumem para a verificação e controle do sistema educacional.

Do que se expôs, claro está que não se trata de cancelar a relevância da avaliação educacional e seus respectivos índices ou indicadores, pois, a sociedade de massas, organizada segundo os princípios da indústria, que visa a expansão qualificada da educação popular em larga escala e em todos os graus de ensino, exige ciência e tecnologia para ser efetivamente democrática.

Em contrapartida, como se espera ter evidenciado, é imprescindível apontar o fetichismo que envolve a obtenção dos índices educacionais, desde a seleção das variáveis que os compõem e os pesos a elas atribuídos, até o desenvolvimento de técnicas, a formação de técnicos e a criação de instituições que os legitimam e difundam.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

A natureza fetichista dos índices educacionais brasileiros, decorrente da contradição entre o que eles supõem medir e o que de fato eles medem, torna-se visível quando se pretende, por exemplo, avaliar a qualidade do ensino —aspecto decisivo para a política educacional vigente— por meio da redução lógica que identifica a qualidade com o desempenho escolar dos alunos, como são os casos da Prova Brasil e do Enade, ou, quando tais índices compõem o núcleo principal da argumentação oficial para justificar que as condições, físicas e humanas, proporcionadas às escolas públicas são satisfatórias enquanto, tal como foi apontado no tópico anterior, elas são em muitos casos sofríveis, ou, ainda, quando os resultados educacionais são usados pela mídia e pelos órgãos oficiais como informações objetivas e naturais, ocultando que a aparente dispersão e autonomia dos indicadores que produzem tais resultados é imanente à racionalidade tecnológica que fundamenta a sociedade industrial.

Por isso, sustentamos que a educação popular de qualidade continua a ser um fator essencial da democracia bem como consideramos decisivo para cumprir essa finalidade ela seja avaliada com rigor; contudo, a finalidade maior da educação, para ser almejada, exige o exercício inapelável da crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Jean-Louis BESSON, *A Ilusão das Estatísticas*, ed. Emir Sader, São Paulo: UNESP, 1995.

BRASIL, Lei n.º 9.394, de 20/12/1996 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

Maria Helena GUIMARAES DE CASTRO, "Sistemas Nacionais de Avaliação e de Informações Educacionais", *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, n. 14, vol. 1, (2000), págs. 121-128.

Maria Helena GUIMARAES DE CASTRO, Maria Inês G. S. PESTANA, Maria Alejandra S. IRIARTE, "O Laboratório Latino Americano de Avaliação da Qualidade da Educação: uma realidade ad portas", *Em Aberto*. Brasília, v. 15, n.º 68, (1995), págs. 49-57, out./dez. <http://www.inep.gov.br/download/cibec/1995/periodicos/em_aberto_68.doc> [consulta 10 março 2003]

CONAE, *Construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação*: O Plano Nacional de Educação, suas Diretrizes e Estratégias de Ação–Documento Referência, 2008.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/conae/documento_referencia.pdf> [consulta 18 julho 2009]

Nicholas DAVIES, "FUNDEB: a redenção da educação básica?", *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 27, n. 96, (2006), págs. 753-774.

Reynaldo FERNANDES, "Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb)", *Série Documental*. Textos para Discussão, Brasília: INEP, 2007.

Nilma S. FONTANIVE e Ruben KLEIN, "O Rendimento Escolar dos Alunos nas Grandes Cidades", *Contemporaneidade e Educação*, ano III, nº 3, março, (1998), págs. 120-141.

João B. GOMES NETO, Lia Rosenberg, "Indicadores de Qualidade do Ensino e seu Papel no Sistema Nacional de Avaliação", *Em Aberto*. Brasília, vol. 15, n.º 66, (1995), págs. 13-28. <http://www.inep.gov.br/download/cibec/1995/periodicos/em_aberto_66.doc> [consulta 02 dezembro 2002]

Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos, ed. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Jorge KAYANO e Eduardo DE LIMA CALDAS, "Indicadores para o diálogo", *Plataforma Contrapartes Novib*, Série Indicadores, n. 8, out. 2002.

Monica M. B. MALUF, "Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica no Brasil: análise e proposições", *Estudos em Avaliação Educacional*. São Paulo, n. 14, (1996), págs. 5-38.

Gregory J. MARCHANT; Sharon E. PAULSON; Adam SHUNK, "Relationships between High-Stakes Testing Policies and Student Achievement after Controlling for Demographic Factors in Aggregated Data", *Educational Policy Analysis Archives*, vol.14, nº 30, (2006), págs. 1-31, nov. <http://epaa.asu.edu> [consulta 06 janeiro 2009]

Karl MARX, *O capital*: crítica da economia política, 3ª ed. Reginaldo Sant'Anna, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 1975.

Lewis MUMFORD, *Técnica y Civilización*. 6ª ed. Constantino Aznar Acevedo, Madrid: Alianza Universidad, 1994.

Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*. O homem unidimensional, ed. Giasone Rebuá, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Herbert MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", en Douglas KELLNER, org.; Maria Cristina VIDAL BORBA, trad., *Tecnologia, guerra e fascismo*, São Paulo: UNESP, 1999, págs. 73-104.

Maria Angélica P. MINHOTO, *Avaliação Educacional no Brasil:* crítica do Exame Nacional do Ensino Médio, Dissertação de mestrado, Pós-Graduação em Educação, da PUCSP, 2003.

Maria Inês PESTANA, "O Sistema de Avaliação Brasileiro", *Anais* do Seminário de Avaliação Educacional, Rio de Janeiro, 1 a 3 de setembro, Brasília: MEC /INEP, (1998a), págs. 15-29.

Maria Inês PESTANA, "O Sistema de Avaliação Brasileiro". *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos,* Brasília, n. 191, vol. 79, jan./abr., (1998b), págs. 65–73.

Álvaro V. PINTO, O *conceito de tecnologia*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2 vol. 2005.

José Marcelino DE R. PINTO, "A Política Recente de Fundos para o Financiamento da Educação e seus Efeitos no Pacto Federativo", *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 28, n. 100, (2007), págs. 877-897.

Odair SASS, *Relações entre Psicologia e Estatística na constituição do campo educacional*, PUCSP, São Paulo. [Projeto de pesquisa em andamento junto à PUCSP, vinculado ao CNPq]. 2007. <http://www.pucsp.br/pos/ehps> [consulta 28 julho 2009]

Charles WRIGHT MILLS, *Sociología y pragmatismo,* ed. Aníbal Leal, Buenos Aires: Siglo Veinte. 1968.

SOBRE UN RE-VERSO DE WALTER BENJAMIN

On a 'Re-versum' of Walter Benjamin.

ROSA BENÉITEZ ANDRÉS*

beneitezr@hotmail.com

Fecha de recepción: 9 de octubre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 28 de octubre de 2010

RESUMEN

A partir de diferentes fragmentos de textos de Walter Benjamin y de algunos poetas contemporáneos se explora una de las posibles relecturas del autor berlinés, en la frontera entre la Estética, la Filosofía y la Poesía, mostrando la vigencia de muchas de sus perspectivas.

Palabras clave: coleccionismo; escritura; experiencia; imagen; lenguaje; nombres; objetos; poesía.

ABSTRACT

From several fragments of texts written by Walter Benjamin and some contemporary poets, this paper explores one of the possible re-readings of the Berliner author within the boundary between Aesthetics, Philosophy and Poetry, in order to show the in force of many of their perspectives.

Key words: collectionism, writing, experience, image, language, names, objects, poetry.

---

*Personal investigador en formación dentro del marco de la Estrategia Regional de Investigación Científica, Desarrollo Tecnológico e Innovación 2007-2013 cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Universidad de Salamanca.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Entre lo literal de lo que ve
y escucha, y otro lugar no evidente
abre su ojo la inquietud.

Olvido GARCÍA VALDÉS[1]

La relación de Walter Benjamin con la poesía no es, sin duda alguna, ajena a los lectores de este filósofo. Toda su obra muestra una declarada inclinación por este género literario que, desde las referencias a Valéry o Mallarmé, pasando por sus comentarios al romanticismo alemán de Goethe y el Círculo de Jena o al francés de Victor Hugo, se extiende hasta los agudos análisis de quien, indudablemente, fue uno de los poetas más sugerentes para él: Charles Baudelaire. Incluso, podría recordarse aquí que el propio Benjamin, además de utilizar en sus textos muchos recursos tradicionalmente asociados a la escritura poética –imágenes, símiles, metáforas–, fue autor de un libro de sonetos, de difícil clasificación dentro de la historia literaria[2].

Este volumen de poesía, marcado por la amistad y muerte del poeta Friedrich C. Heinle, no fue descubierto en la Biblioteca Nacional de París hasta 1981, a pesar de que Benjamin lo había entregado a Bataille, junto con el resto de sus manuscritos en 1940. La lectura de estos sonetos —que se alejan del fragmentarismo propio de la escritura del autor y respetan casi por completo la rigidez requerida por dicha composición estrófica— refuerza la impresión de un Benjamin profundamente preocupado por las estructuras lingüísticas y su relación con la realidad a la que nombran. Sobre esta cuestión, Rolf Tiedemann, responsable de la edición y el Epílogo del poemario, hace notar que: «se trata del intento de hacer justicia a las cosas; no de manipular algo concreto para convertirlo en mero ejemplo del concepto abstracto; substituir el lenguaje subordinante por el coordinante, donde todo pueda reclamar iguales derechos»[3].

[1] GARCÍA VALDÉS, O., *Y todos estábamos vivos*, en *Esa polilla que delante de mí revolotea. Poesía reunida (1982-2008)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008, p. 361.
[2] Afirma Rolf Tiedemann en el «Epílogo» al libro de sonetos de Benjamin: «Faltos de la oportunidad que quizás les hubiera dado en su momento la recepción, estos poemas presentan una ahistoricidad singular y se resisten pertinazmente a ser integrados en la historia literaria» en W. BENJAMIN, *Sonetos*, Trad. Pilar Estelrich. Barcelona: Edicions 62, 1993, pág. 179.
[3] *Ibídem*, pág. 176.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Resulta indudable, entonces, que Walter Benjamin mantuvo un acercamiento especial a la poesía y que este hecho es bien conocido por aquellos que han trabajado, en mayor o menor medida, la producción del autor. Ahora bien, la contrapartida a esta situación la encontramos si establecemos el vínculo en la dirección opuesta, la que va de la poesía a la obra del filósofo berlinés.

No se trata, a este respecto, de que los poetas o el mundo literario, en general, no estén al tanto de los trabajos que Benjamin realizó a propósito de este género y otras cuestiones relacionadas con la Teoría de la Literatura. Más bien, podría decirse que, junto al tratamiento de estos asuntos, resulta necesario preguntarse por la conexión existente entre los intereses del filósofo y cierta escritura poética contemporánea. En este sentido, las referencias a su trabajo, al menos en el ámbito literario hispánico, son numerosas y, habitualmente, precisas, pero, en cierto modo, insuficientes si se tiene en cuenta que normalmente obvian el parentesco presente entre ambos tipos de escritura. Mientras que sus reflexiones políticas y estéticas cobran especial relevancia en gran parte de las propuestas críticas y creativas de la literatura española, otros aspectos, no exentos de relación con éstos, pero quizá dependientes de los mismos, no reciben la misma atención que los primeros, a pesar de tener una presencia indiscutible. La cuestión aquí planteada no es, entonces, una denuncia de esa omisión, sino, por el contrario, una reflexión sobre otras posibles vías por las que realizar una lectura de Benjamin y algunas obras poéticas.

Uno de los textos benjaminianos que mayor consonancia guarda con cierta inquietud, de alguna manera constante, en la poesía contemporánea es «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos»[4]. En él, Benjamin afirma que la naturaleza lingüística de los hombres reside en su capacidad para dar nombres a la realidad, entendiendo además al lenguaje humano como el único dotado con la posibilidad de hacerlo. Aunque para el filósofo tal aptitud tenga como origen a la palabra divina, lo que más nos interesa aquí es la manera en la que relaciona el acto del nombrar con el conocimiento de las cosas:

> "Dado que la entidad espiritual del hombre es el lenguaje mismo, no puede comunicarse *a través* de éste sino sólo *en* él. El nombre es la esencia de esa intensiva totalidad del lenguaje en tanto entidad espiritual del hombre. El hombre es

[4] W. BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 2001, págs. 59-74.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

el nombrador; en eso reconocemos que desde él habla el lenguaje puro. Toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia, en el hombre. Por ello es el señor de la naturaleza y puede nombrar a las cosas. Sólo merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre."[5]

Según tal perspectiva, lo comunicable y, por tanto, cognoscible en la materia sólo se hace presente cuando el hombre realiza la traducción desde el lenguaje de ésta hasta el propio, a través del nombre. Ahora bien, la poesía –y todo el arte– no se basaría, según Benjamin, como sí haría la religión, «en el concepto fundamental y definitivo del espíritu lingüístico, sino en el espíritu lingüístico de las cosas»[6]. De esta manera, si las cosas ya han sido nombradas por el lenguaje del hombre, a partir de lo que en ellas hay de comunicable, ¿qué posibilidades le quedan al poeta?, ¿en qué lugar podemos situar a la palabra poética, teniendo en cuenta que ésta se acerca más al lenguaje de las cosas que al de los hombres? Emplear esa diferencia y proponer nuevas formas de nombrar a las cosas –que recojan la materialidad compartida– ha sido una de las opciones escogidas por la poesía contemporánea, para escapar del tópico de la univocidad del lenguaje. Recordemos, además, que esa distinción entre la comunicación *a través* del lenguaje y *en él*, guardaría cierta consonancia con la sentencia mallarmeana de «no es con ideas con lo que se escriben los versos, sino con palabras». De este modo, e independientemente del origen de la «entidad espiritual del hombre», el trabajo del poeta puede concebirse como aquel que trata de modificar las conductas lingüísticas establecidas.

Esta postura contrastaría notablemente con aquella que han adoptado las llamadas «poéticas de lo inefable» y contra la cual se han manifestado autores como José-Miguel Ullán. Efectivamente, este poeta centra gran parte de su escritura en la indagación acerca de las posibilidades de regeneración del lenguaje, a través de la alteración de sus estructuras gramaticales, sintácticas y rítmicas, así como gracias a la unión de hablas con origen diverso. Por ello, tras una larga etapa en la que las propuestas encaminadas hacia esa clase de escritura del silencio eran abundantes, Ullán reclamaba lo siguiente:

[5] *Ibídem*, pág. 63.
[6] *Ibídem*, pág. 65.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

«es tarea básica del poeta saber nombrar. Nombrar, eso sí, *de otro modo*, pero no enarbolar lo innombrable, eterna presa fugitiva de todo poema, como coartada monotemática de la incapacidad particular para dar nombre.»[7]

Trabajo lingüístico, eso es lo que demanda este poeta ante las retóricas de la «imposibilidad del decir». Pretensión que, como apuntábamos, puede rastrearse en diversas corrientes y generaciones de la poesía española contemporánea. Así, otro autor –en este caso englobado bajo la llamada «poesía joven»– que tematiza esta petición en algunos de sus versos es Juan Andrés García Román:

"Coge un fósforo, rómpelo en siete tramos,
coloca esos tramos separados por una cierta distancia en zigzag como la raya discontinua de una carretera o una fila de hormigas: huellas que sacan el concepto de fósforo de su interior, huellas que llevan a cuestas, como miga de pan, la idea de fósforo y la conducen a otro uso y por tanto a otra esencia. Una redención –piensas.
Porque lo has roto y sin embargo lo has creado:
has encendido el fósforo."[8]

En este poema se aboga por re-hacer el lenguaje, por devolverle su propiedad significativa, mediante la renovación que conlleva el ejercicio de la palabra poética. Por ese motivo, estos versos plantean un juego incesante entre signos, significantes y significados. Al fin y al cabo, puede que este tipo de poesía trate simplemente de eso, de los objetos y las palabras con las que los nombramos, de la pérdida de experiencia y relación con el entorno más inmediato, en detrimento de abstracciones demasiado petrificadas: «El calor se está yendo de las cosas. Los objetos de uso cotidiano rechazan al hombre suave, pero tenazmente. [...] Y hasta la tierra misma conspira en la degradación con que las cosas, haciéndose eco del deterioro humano, castigan al hombre»[9]. Y con ello, otro hilo entre Benjamin y la poesía contemporánea: la relevancia de los objetos cotidianos.

La mirada de Benjamin hacia el paisaje urbano y, en especial, hacia ciertos espacios contenidos en éste, a los que podríamos calificar como de *intimidad pública* –la

[7] «La plaga del silencio», *El país*, Madrid, 3 enero 1982, recogido en: J. M. ULLÁN, *Ardicia*. Madrid: 1994, pág. 95.
[8] J. A. GARCÍA ROMÁN, *El fósforo astillado*. Barcelona: DVD, 2008, pág. 72.
[9] W. BENJAMIN, *Dirección única*. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid: Alfaguara, 2002, pág. 33.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

habitación de un hotel, la cocina de una casa o la mesa de una cafetería–, es tan singular como la propia descripción que el filósofo hacía de ellos. Toda su obra recoge este tipo de acercamiento a aquellos ambientes, lugares, cosas, en principio insignificantes y demasiado corrientes pero, justamente por esto último, de extraordinaria importancia para la sociedad contemporánea. Tal atención hacia lo trasversal, lo minúsculo y ordinario, no representaba, de ningún modo, un añadido accesorio a su trabajo filosófico, sino que, precisamente, formaba parte de su método y perspectiva de pensamiento. Así lo manifestaba Adorno en su «Caracterización de Walter Benjamin»:

> "Su preferencia por los objetos mínimos o raídos, como el polvo y el peluche en el trabajo sobre los pasajes, es complementaria a aquella técnica que se ve atraída por todo aquello que se cuela por entre las mallas de la red conceptual convencional o ha sido demasiado despreciado por el espíritu reinante como para dejar otra huella tras él que la del juicio apresurado."[10]

Éste sería, sin duda, uno de los motivos que condujo a que Benjamin mostrase un especial interés por el hábito del coleccionismo. Así, además de lo que el análisis de esta práctica –tipo de propiedad típicamente burguesa– puede significar dentro del pensamiento benjaminiano, existe cierta atracción en la obra del filósofo por la actitud del coleccionista hacia su entorno[11]. Lo interesante de ésta es que, al descontextualizar los objetos de su ambiente habitual y otorgarles un uso –o, mejor dicho, desuso– diferente al que tenían asignado, le ofrece a los mismos una atención desmesurada, que asemeja su conducta a la de quienes creen atisbar en la singularidad de las cosas una significación que pasa desapercibida cuando se las concibe como conjunto. De este modo, imitando al coleccionista y convirtiendo en extraño aquello que percibimos, conseguimos reconectarlo con una experiencia,

---

[10] Th. W. ADORNO, «Caracterización de Walter Benjamin», *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madrid: Cátedra, 1995, pág. 25.

[11] Enlazando la cuestión del coleccionismo con la actividad del nombrar, anteriormente comentada, resulta especialmente relevante el siguiente fragmento de *Imágenes que piensan*, en el que la atención al objeto y la renovación del lenguaje, se equiparan gracias a la figura del niño: «No estoy diciendo nada exagerado: para el verdadero coleccionista, el acto de adquirir un libro antiguo equivale a hacerlo renacer. Y ahí está lo infantil que en el coleccionista se mezcla íntimamente con lo anciano. Los niños siempre disponen de la renovación de la existencia como de una práctica centuplicada, nunca entregada a la parálisis. Y de ahí el que para los niños el coleccionismo es solamente un proceso de renovación: otros son, por ejemplo, el pintar los objetos, recortar o calcar, incluyendo ahí toda la escala de los modos infantiles de apropiarse de algo, desde el agarrar hasta el nombrar». W. BENJAMIN, *Obras*. Libro IV. Vol.1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010, pág. 339.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ahora, desautomatizada: «El verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantarlas en nuestro espacio (y no nosotros en el suyo). (Esto hace el coleccionista, y también la anécdota.) Las cosas, puestas así, no toleran la mediación de ninguna construcción a partir de "amplios contextos"»[12].

Quizá, en algo similar estaba pensando Alberto Santamaría –en devolverle su lugar a la materia– cuando, siguiendo la extraordinaria herencia de Wallace Stevens, escribió su «Anécdota de la vanidad»[13]:

ante el barro
¿qué es lo moldeado?
tu mano acude
hacia dentro

talla
sin misterio

el estómago de las cosas

su vacío
carece de hilos.

Y es que, ciertamente, buena parte de la poesía contemporánea ha abandonado el lirismo imperante en etapas anteriores, donde el sujeto y la manera en la que éste elaboraba su propia realidad eran los verdaderos protagonistas del poema, para dejar paso a la acción de los objetos sobre la experiencia individual y colectiva. Un deslizamiento desde el yo al nosotros, incluyendo aquí a lo material, que está presente en los poetas hasta ahora mencionados, así como en muchos otros escritores españoles del siglo XX y XXI: Ramón Gómez de la Serna, Gerardo Diego, Francisco Pino, Blas de Otero, Vicente Núñez, José Hierro, Antonio Martínez Sarrión, Aníbal Núñez, Olvido García Valdés, Lorenzo Oliván, Marcos Canteli, Fruela Fernández o Julieta Valero, son solamente algunos ejemplos insuficientes.

[12] W. BENJAMIN, «H [El coleccionista]», *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Herrero. Madrid: Akal, 2009, [H 2, 3], pág. 224.
[13] A. SANTAMARÍA, *Pequeños círculos*. Barcelona: DVD, 2009, pág. 27.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Objetos y nombres, experiencia e imagen, vivencia y escritura, ésta es la línea que hemos tratado de seguir entre las inquietudes de Walter Benjamin y determinada poesía contemporánea. Y aunque aquí únicamente se ha hecho mención –y no de manera exhaustiva– a la tradición española, esta lectura podría ser continuada por numerosos caminos más. Abriremos uno de ellos, para concluir, con un poema en prosa del francés Francis Ponge, quien con el significativo título de uno de sus primeros escritos –*Tomar partido por las cosas*– ya anunciaba cuáles iban a ser sus intenciones:

"El camarón

Varias cualidades o circunstancias hacen uno de los objetos más púdicos en el mundo, y quizá la más arisca presa de contemplación, de un pequeño animal que sin duda no importa tanto nombrar en principio como evocar con precaución, dejarse comprometer con su propio movimiento en el conducto de las circunlocuciones, alcanzar por fin mediante la palabra el punto dialéctico donde lo sitúan su forma y su medio, su condición muda y el ejercicio exacto de su profesión."[14]

[14] F. PONGE, *La soñadora materia [Tomar partido por las cosas, La rabia de la expresión, La fábrica del prado]*. Trad. Miguel Casado. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006, pág. 133.

LUDWIG VON FRIEDEBURG (1924-2010)

Ludwig von Friedeburg (1924-2010)

JORDI MAISO*
jordi.maiso@googlemail.com

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 10 de octubre de 2010

RESUMEN

El sociólogo y político Ludwig von Friedeburg ha fallecido el pasado mes de mayo a la edad de 85 años. El presente texto ofrece algunas notas sobre su significación política e intelectual, su larga relación con el Instituto de Investigación Social de Fráncfort y su lugar en la tradición de pensamiento de la Teoría Crítica.

Palabras clave: Ludwig von Friedeburg; Escuela de Fráncfort; Teoría Crítica.

ABSTRACT

Ludwig von Friedeburg, sociologist and politician, died last May. He was 85 years old. The present text tries to offer some notes on his political and intellectual profile, his long relationship with the Frankfurt's Institute of Social Research and his significance in the tradition of thought of Critical Theory.

Key words: Ludwig von Friedeburg; Frankfurt School; Critical Theory.

El sociólogo y político Ludwig von Friedeburg ha fallecido el pasado 17 de mayo en Fráncfort del Meno a la edad de 85 años. Su trayectoria biográfica, científica y política no puede ser concebida al margen de la historia del Instituto de Investigación Social, cuya dirección ejerció desde 1965 –entonces aún como co-director junto con Theodor W. Adorno– hasta el pasado 2001. Sin embargo la actividad intelectual y política de Friedeburg será recordada ante todo por su decidido compromiso con la democratización del sistema educativo alemán y por la lucha contra las desigualdades sociales, que le llevó a ser el único integrante de la constelación francfortiana que dio el paso hacia la praxis político-institucional.

El inicio de la colaboración de Friedeburg en el Instituto de Investigación Social, con motivo del *Gruppenexperiment* en 1951, fue relativamente fortuito; su permanencia y su progresiva importancia en el mismo estuvieron ligadas a la coyuntura científico-política de la Alemania de posguerra. En la recién fundada Repú-

*Leibniz Universität Hannover.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

blica Federal Alemana no abundaban los jóvenes sociólogos cualificados para el trabajo empírico, y Friedeburg, que se había doctorado en Kiel con un trabajo titulado *La encuesta como instrumento de las ciencias sociales*, no tardaría en probarse un colaborador fundamental en la división del trabajo del Instituto. Como atestigua la correspondencia entre Adorno y Horkheimer, los motivos que llevaron a su incorporación fueron su conocimiento del funcionamiento y la aplicación de la investigación social empírica y su capacidad para la evaluación cualitativa de los datos. Friedeburg ofrecía un perfil que permitía incorporar los métodos de investigación que los teóricos críticos habían conocido en el exilio estadounidense con objeto de elaborar una teoría de la sociedad capaz de articularse desde el contacto con la empiria concreta, corrigiendo el exceso de "mala especulación" que predominaba en la sociología alemana de la época. Esta posición privilegiada en el marco de producción francfortiano –y de indudable valor estratégico para el asentamiento del Instituto en el panorama político-científico de la República Federal de posguerra– llevaría a Friedeburg a convertirse en director de la sección empírica del Instituto con apenas 31 años y, en 1960, a ser el primer alumno de Adorno y Horkheimer que logró habilitarse en la universidad alemana.

Como sociólogo, la seña de distinción de Friedeburg fue su capacidad de integrar las cuestiones empíricas en un análisis crítico de las circunstancias sociales. Sus trabajos sobre los estudiantes y la política, sobre el clima empresarial o sobre la imagen de la vejez son buena muestra de ello. Especialmente notable fue su afán por comprender y combatir los procesos de privatización, despolitización y desideologización de las jóvenes generaciones –de los que tomaría conciencia en gran medida gracias a las investigaciones del Instituto–, que recorre toda su trayectoria intelectual. Fue este mismo interés el que le llevaría a involucrarse progresivamente en cuestiones de política educativa y universitaria con propósitos reformistas. Si los centros educativos y de investigación tendían a convertirse en meros instrumentos de integración social –manteniendo las desigualdades sociales– y a ser funcionalizados desde las exigencias de una sociedad heterónoma, Friedeburg aspiraba a defender un concepto enfático de *Bildung* vinculado a un ideal de formación individual como seres humanos. Su interés por lograr implantar institucionalmente estas convicciones le llevó a aceptar el cargo de ministro de cultura del *Land* de Hessen en 1969. Sin embargo, su intento de fomentar una política educativa que favoreciera la igualdad de oportunidades desató enconados conflictos. Las enormes resisten-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cias con las que se encontraron sus proyectos de reforma le llevaron a presentar su dimisión tras cinco años en el cargo; las tendencias neo-conservadoras alemanas no tardaron en deshacer gran parte de su trabajo institucional. El propio Friedeburg sintetizaría su experiencia como ministro como una toma de conciencia de los límites sociales de las reformas y del paso de la euforia del cambio a una nueva restauración; y es que "la sociedad no podía cambiarse desde la universidad ni desde la escuela".

Sin embargo, y pese a la indudable afinidad de Ludwig von Friedeburg con la actividad política y pública de Adorno y Horkheimer tras su regreso a la República Federal Alemana, su relación con el proyecto de la Teoría Crítica propiamente dicho aparece bajo una luz más ambigua. A pesar de su larga vinculación con el Instituto y de su amistad personal con Adorno, Horkheimer y Löwenthal, tras la muerte de los "clásicos" la actitud institucional de Friedeburg respecto a la continuidad del marco de producción de la Teoría Crítica en la ciudad de Fráncfort no estuvo libre de sombras. A lo largo de sus 35 años como director del Instituto de Investigación Social, el centro que un día fuera nervio vital de la Teoría Crítica experimentó importantes transformaciones y asistió a fuertes disputas sobre la posibilidad de llevar adelante el modelo de trabajo de sus fundadores. El hecho de que en 1970 Friedeburg apoyara –en calidad de ministro de cultura– la candidatura de Leszek Kolakowski como sucesor de Adorno en la Universidad de Fráncfort, sumado a su condición de co-organizador, junto con Jürgen Habermas, de la Adorno-Konferenz celebrada en 1983 –uno de los eventos fundamentales para la institucionalización del autoproclamado "cambio de paradigma"–, suscita inevitables dudas sobre su interés en fomentar un modelo de trabajo fiel a los objetivos "genuinos" de la Teoría Crítica. Por otra parte, el indudable carácter crítico y comprometido de su trabajo sociológico y su inserción en la división del trabajo del Instituto no bastan para considerarlo un representante de esta tradición de pensamiento; sostener lo contrario incurriría en un *pars pro toto* que liquidaría la diferencia específica e inaudible entre teoría crítica y Teoría Crítica.

En cualquier caso, más allá de los entramados teóricos, personales e institucionales de la constelación francfortiana, está fuera de dudas que Friedeburg fue un intelectual comprometido y crítico y un político íntegro y con fuerte vocación reformista. Su contribución al proyecto articulado en torno al Instituto de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno se jugó ante todo a nivel político e institucio-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

nal, y no puede ser extrapolada del entramado específico de la República Federal Alemana y de su historia. Quizá las palabras que su amigo Leo Löwenthal le escribiera con motivo de su 65 cumpleaños sean las que mejor recogen su rasgo diferencial en el marco de este grupo de filósofos, sociólogos e intelectuales: "En tu vida pública has ido un considerable paso más allá que nosotros; un paso ue, como se nos ha reprochado con frecuencia, nosotros también tendríamos que haber dado, y que quizá nos fue impedido por el 'curso de la historia': el paso a la praxis. Como siempre puedo decir de ti, has sido el único de la joven generación del Instituto que, con gran valentía, se ha empleado a fondo en el trabajo político por aquello que le importaba y le hacía reflexionar. Tú has vivido de hecho el nexo entre teoría y praxis".

Publicaciones (selección):

- *Altersbild und Altersvorsorge der Arbeiter und Angestellten* [*Imagen de la vejez y planes de pensiones de los trabajadores y empleados*] (con Friedrich Weltz), Frankfurt a.M., Europäische Verlag Anstalt, 1958.
- *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten* [*Estudiante y política. Una investigación sociológica sobre la conciencia política de los estudiantes de Fráncfort*] (con Jürgen Habermas, Christoph Oehler y Friedrich Weltz), Neuwied, Luchterhand, 1961.
- *Soziologie des Betriebsklimas. Studien zur Deutung empirischer Untersuchungen in industriellen Großbetrieben* [*Sociología del clima empresarial. Estudios para la interpretación de investigaciones empíricas en grandes empresas industriales*], Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1963.
- *Das Geschichtsbild der Jugend* [*La concepción de la historia de la juventud*] (con Peter Hübner), München, Juventa, 1964.
- *Jugend in der modernen Gesellschaft* [*Juventud en la sociedad moderna*], Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1965.
- *Lexikon der Sexualerziehung* [*Léxico de educación sexual*] (co-editor con Tobias Brocher), Stuttgart/Berlin, Kreuz Verlag, 1972.
- *Adorno-Konferenz 1983* (co-editor con Jürgen Habermas), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

- *Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaftlicher Widerspruch* [*Reforma educativa en Alemania. Historia y contestación social*], Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.
- *Bildung zwischen Auklärung und Anpassung* [*Educación entre Ilustración y adaptación*], Frankfurt a.M., VAS, 1994.

IN MEMORIAM HEINZ-KLAUS METZGER (1932-2009)

In Memoriam Heinz-Klaus Metzger (1932-2009)

ANTONIO NOTARIO RUIZ*
anotaz@usal.es

Fecha de recepción: 7 de julio de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 2 de septiembre de 2010

RESUMEN

El texto es un recordatorio de la figura y la obra de Metzger, alumno de Adorno y crítico fundamental en la neovanguardia musical europea.

Palabras clave: H.-K. Metzger; neovanguardia musical.

ABSTRACT

This text is a resemblance of Metzger´s life and work, one of Adorno´s students and an essential critic in European musical neo-avant-garde.

Key words: H.-K. Metzger; musical neo-avant-garde.

La noticia del fallecimiento de Heinz-Klaus Metzger[1] (1932) el 25 de octubre de 2009 pasó prácticamente desapercibida en el ámbito cultural español e iberoamericano. Su figura y su obra son exponente claro de una intelectualidad alemana que difícilmente podría haber surgido en otros países y mucho menos en aquellos que no apoyan la mal llamada música clásica y, menos todavía, las creaciones vanguardistas. En definitiva: Metzger está llamado, como Adorno, a permanecer extraño radicalmente y periférico en nuestros ámbitos culturales.

A su desconocimiento entre nosotros ha contribuido también su formación doblemente sólida en materia de filosofía por una parte y en música por otra. Discípulo de Adorno y tal vez uno de los más hábiles herederos de su estilo tanto de escritura como de pensamiento, ha sido una figura clave para la musicología –en el sentido germano del término– gracias a su actividad pública en todo tipo de foros,

*Universidad de Salamanca.

[1] En las siguientes direcciones se puede encontrar más información sobre Heinz –Klaus Metzger: http://www.boorberg.de/sixcms/detail.php?&id=3825&template=neu_reihe_default_musik y http://www.metzger-riehn.de/ [Fecha de consulta: 4.10.2010].

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

pero especialmente gracias a la publicación de la colección Musik-Konzepte en la editorial text+kritik, siempre en colaboración con Reiner Riehn. En la misma han aparecido estudios insoslayables tanto sobre compositores antiguos, clásicos y románticos como sobre los más relevantes del siglo XX, incluido el propio Adorno o el compositor catalán residente en Colonia José Luis de Delás (1928)[2]. Desgraciadamente apenas hay textos de Metzger traducidos al castellano por lo que su recepción se hace más difícil. Pareció posible un cambio en esa tendencia gracias a José Luis de Delás y a Avelina López-Chicheri, que le invitaron a impartir varios cursos en el Aula de Música de la Universidad de Alcalá de Henares. Por las mismas fechas, en la desaparecida editorial Labor, aparecieron traducidos dos de sus libros: tanto *Beethoven: el problema de la intepretación* como *Johann Sebastian Bach. Las variaciones Goldberg*. También apareció un artículo traducido en el primer número de la revista *Sibila*, dirigida por Juan Carlos Marset, sobre José Luis de Delás[3]. Pero incluso traducido no sería fácil hacerle un hueco en el tipo de discursos habituales sobre música en la actualidad y no sólo en castellano. Miembro de lo que podríamos denominar como "izquierda adorniana", sus textos y su voz no han dejado de prodigarse en defensa de conceptos cada vez más arrinconados y, por eso también, más necesarios. Además, el conocimiento personal de los compositores neovanguardistas y su propia participación en aquellos años sesenta y setenta en muchos conciertos, conferencias y eventos diversos, hacen de su obra una cita ineludible para quien quiera conocer en profundidad la "caída y auge" de esa república musical de la que no quedan ni las ruinas. Vencida y desarmada de antemano cualquier posibilidad de auténtica innovación musical, entronizados como provocadores obras y espectáculos de un infantilismo ramplón, el tonalismo sigue imperando incontestado. Metzger intentó, como Adorno, preservar posibilidades para la libertad auditiva, acústica, musical y sonora. Afán titánico que permanece pendiente y problemático.

---

[2] H. –K. METZGER y Reiner RIEHN, (Hrsg.), *Theodor W. Adorno. Der Komponist*. München: text+kritik, Musik-Konzepte 63-64, 1989. Hay versión castellana del libro sobre Delás, aparecido con el número 78 en la colección alemana: H. –K. METZGER y Reiner RIEHN, *José Luis de Delás*. Trad. Isabel García Adanes y Gabriel Juretschke. Alcalá de Henares: Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2001.

[3] H. –K. METZGER y Reiner RIEHN, "José Luis de Delás", en *Sibila. Revista de Arte, Música y Literatura*, Sevilla, 2002, n. 1, p. 48.

EN LA CÁMARA OSCURA. SOBRE LA EXPOSICIÓN «LA ESCUELA DE FRÁNCFORT Y FRÁNCFORT. UN REGRESO A ALEMANIA»

In the Camera Obscura. On the Exhibition

"The Frankfurt School and Frankfurt: A Return to Germany"

SEBASTIAN NEUBAUER*

sneu@zedat.fu-berlin.de

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 10 de octubre de 2010

RESUMEN

El texto ofrece un análisis de la exposición "La Escuela de Fráncfort y Fráncfort: Un regreso a Alemania", que tuvo lugar en el Museo Judío de Fráncfort del Meno entre el mes de septiembre de 2009 y enero de 2010. En dicha exposición emergían perspectivas largo tiempo silenciadas, que sin embargo son fundamentales para comprender, no sólo la Escuela de Fráncfort y su lugar en la República Federal Alemana de posguerra, sino también la Teoría Crítica en cuanto tal.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort; Teoría Crítica; emigración intelectual; primeros años de la República Federal Alemana; judaísmo alemán.

ABSTRACT

The text analyses the exhibition "The Frankfurt School and Frankfurt: A Return to Germany", which took place at the Jewish Museum of Frankfurt am Main between september 2009 and January 2010. The setting of the exhibition succeeded to bring back to discussion different perspectives which were long time silenced; these perspectives proved to be essential to understand not only the Frankfurt School and his significance in postwar Germany, but also Critical Theory as such.

Key words: Frankfurt School; Critical Theory; intellectual emigration; first years of the Federal Republic of Germany; German Judaism.

*Freie Universität zu Berlin.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Entre el 17 de septiembre del 2009 y el 10 de enero del 2010 el Museo Judío de Fráncfort del Meno acogió la exposición *Die Frankfurter Schule und Frankfurt: Eine Rückkehr nach Deutschland*. Se trata de una exposición notable, en la medida en que sus responsables, Monika Boll y Erich Riedel, han logrado liberar a la Escuela de Fráncfort del lastre de los modelos de recepción y apropiación política que han predominado en los últimos cuarenta y cinco años. Mostrando la perspectiva de un presente biográfico que forma parte del pasado, los comisarios han posibilitado que la Escuela de Fráncfort y sus protagonistas cobraran de nuevo vida bajo una nueva luz, ofreciendo puntos de partida para una recepción transformada y depurada. La exposición abre perspectivas novedosas para comprender, no sólo la historia de la Escuela de Fráncfort y –a través de ella– las primeras décadas de la República Federal Alemana y el lugar del judaísmo en ella, sino también la Teoría Crítica en cuanto tal. Pero dichas perspectivas no son nuevas, sino que –tal y como quiere mostrar la exposición– se trata de perspectivas antiguas, quizá originarias, que han sido reprimidas en el discurso. En definitiva: se trata del retorno de lo reprimido.

SOBRE EL MÉTODO: EVIDENCIAR LO REPRIMIDO A TRAVÉS DE LA CÁMARA OSCURA

Desde un punto de vista técnico, la exposición está construida y organizada de modo excelente. El material expuesto está compuesto fundamentalmente por documentos originales, que incluyen gran cantidad de material fotográfico, sonoro y cinematográfico –en gran parte inédito–, que permite que los autores de los textos hablen directamente al público. Es más, el dispositivo técnico de la exposición permite a los visitantes tener la impresión de entrar en diálogo con los protagonistas. De este modo los textos y documentos escritos aparecen también bajo una luz diferente.

El color dominante de la exposición es el negro. En ninguna de las cinco salas que componen la exposición entra la luz externa. Se trata de una cámara oscura. Tal y como insinúa la exposición, en las cámaras oscuras puede encontrarse el trastero con los restos olvidados y reprimidos –pero no desechados– de la historia. Pero al mismo tiempo una cámara oscura es también el lugar donde se revelan las fotos: un espacio en el que imágenes ocultas llegan a ser visibles. “La Escuela de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Fráncfort y Fráncfort: un regreso a Alemania" aspira a ser ambas cosas y, por ello, al presentar los restos reprimidos y olvidados de la Escuela de Fráncfort bajo luz artificial y sobre un fondo negro, saca a la luz un aspecto esencial de la Teoría Crítica. En el plano metodológico, esto es posible por una parte porque se deja de lado el movimiento estudiantil y sus consecuencias sobre la recepción política de la Teoría Crítica, y por otra porque en consecuencia se deja también de lado la recepción académica de la Teoría Crítica después de la muerte de Adorno.

Este método permite que afloren a la superficie tanto el significado político actual de la Escuela de Fráncfort como también la enorme amplitud y el entramado de personas que permitieron la constitución de la Teoría Crítica. Por otra parte el *topos* de la ausencia de patria, la imposibilidad de una ubicación permanente y la transnacionalidad de los francfortianos, constituyen el epicentro de la exposición. Desde esta perspectiva, la Escuela de Fráncfort aparece como una constante diáspora a nivel tanto personal como institucional y político, delineándola como un fenómeno paradigmático del judaísmo europeo del siglo XX. Es decir, la exposición que tuvo lugar en el Museo Judío de Fráncfort no sólo se apoya en el mero hecho de que los francfortianos fueran judíos y de que por tanto su historia estuviera estrechamente ligada al transcurso de la vida judía en Alemania, sino que la Escuela de Fráncfort es interpretada como "cifra" del judaísmo.

LA VIDA EN LA EMIGRACIÓN

El primer espacio de la exposición comienza con la fundación del Instituto de Investigación Social en 1924. A continuación se muestran las extensas investigaciones del Instituto sobre la situación de la sociedad alemana en vísperas del Tercer Reich, y se documenta también el cierre del Instituto con el advenimiento del mismo. Los visitantes pudieron ver tanto los documentos escritos de las autoridades nacional-socialistas, que cerraron el Instituto por "agitación hostil al Estado" apenas unos días después de la llamada toma de poder, como las cartas de despido dirigidas a los profesores Max Horkheimer y Friedrich Pollock, basadas en la "Ley para el restablecimiento del funcionariado público". Estos lúgubres documentos son contrarrestados con multitud de fotos, que muestran entre otros al matrimonio Horkheimer, aparentemente alegre, en la cubierta de un transatlántico durante su travesía hacia Nueva York en 1934.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Sin embargo la mayor parte de este primer espacio está dedicada a la vida y al trabajo de Horkheimer, Pollock, Adorno, Löwenthal y muchos otros en la emigración. Gracias a una serie de objetos y documentos personales, se muestra que los protagonistas de la Escuela de Fráncfort en Estados Unidos no sólo sufrieron, trabajaron y tuvieron trascendencia, sino que también vivieron –mostrando también cómo esta vida marcó por su parte la constitución de la Teoría Crítica de la sociedad. Así por ejemplo, una notable selección de cartas enviadas por todo el globo –cuyo contenido a menudo refleja una mezcla de vivencias cotidianas en los países de acogida, recuerdos de un mundo pasado, análisis político y reflexiones filosóficas– muestra de modo impactante hasta qué punto se mantuvo un estrecho contacto (y también cómo se estrecharon los contactos en el exilio), pero también la extrañeza de la emigración. En este sentido los membretes de las cartas de Adorno en la década de 1940 permiten apreciar cómo, oscilando entre diferentes modelos de identidad, el autor acabó por americanizar su nombre, haciéndolo pasar del alemán "Theodor" al anglosajón "Theodore". Entre estos testimonios de la experiencia de la emigración destaca también una grabación de Horkheimer para sus padres, que habían permanecido en Suiza, en la que compara el paisaje de los Estados Unidos con el suizo y combina de manera brillante asuntos de su vida privada con la situación en Alemania. Sin embargo el indiscutido punto álgido es un álbum de *collages* que Maidon Horkheimer regaló a su marido en la década de 1940, en el que pueden encontrarse una serie de imágenes tan perspicaces como divertidas, compuestas a partir de recortes de periódicos y fotos de Horkheimer y sus amigos; en el álbum pueden encontrarse *collages* con títulos tan sugerentes como "idealismo alemán" o "secretos de dormitorio".

DEBATES SOBRE EL ANTISEMITISMO

El segundo espacio de la exposición está dedicado a un tema de índole más teórico: el desarrollo de los estudios de la personalidad autoritaria y, a partir de ahí, la elaboración de una teoría del antisemitismo por parte de los autores del Instituto en la emigración. Mediante una serie de cartas, memorandos, entradas de diario y citas proyectadas sobre la pared se evidencia un debate cargado de tensión sobre el lugar del antisemitismo, tanto en la especificidad del Tercer Reich como en la elaboración general de una teoría de la sociedad. Para ello se toma en consideración

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

el trasfondo de experiencia judío de los autores. Así se muestra la evolución teórica que va desde la posición inicial de Horkheimer, quien –apoyándose en Marx– asumía que el antisemitismo era algo así como una "contradicción secundaria" en la sociedad, hasta la afirmación de Adorno en 1940: "Estoy convencido de que la cuestión judía es la cuestión de la sociedad del presente". Y mientras que Franz-Leopold Neumann defendía que era posible escribir un libro sobre el nacional-socialismo "sin tocar el problema judío", Adorno sostenía manifiestamente que "quien quiera comprender el nacional-socialismo debe comprender el antisemitismo". En consecuencia, es él quien comienza a desarrollar un pensamiento en el que la función histórica del proletariado parece pasar al judaísmo. Tal y como se documentaba en la exposición, estas confrontaciones no estuvieron exentas de desavenencias personales.

Pero además de los debates teóricos, los responsables de la exposición han querido mostrar también cómo los miembros del Instituto buscaron una clarificación para estas cuestiones en los datos empíricos concretos. Así por ejemplo se incluye también un anuncio publicado en la revista de emigrantes *Aufbau*, al que respondieron varios centenares de cartas. En él se pedía a los lectores, a cambio de una recompensa en metálico, que les enviaran informes sobre sus experiencias en el nacional-socialismo, concretamente en relación con el antisemitismo y con la disposición para la resistencia.

A partir de este material puede deducirse hasta qué punto el análisis del antisemitismo de la Teoría Crítica fue en un principio una cuestión ardua, difusa y controvertida, y por otra parte cómo la confrontación teórica, bajo la impresión de los acontecimientos en Europa, dio lugar a un proceso de aprendizaje que llevó al reconocimiento de la centralidad del antisemitismo para la teoría de la sociedad y la crítica de la ideología. Se trata de un proceso sin duda correcto desde el punto de vista teórico, pero que sin embargo acabaría llevando a la teoría a una posición de diáspora en la que sus propios protagonistas ya se encontraban a nivel personal.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

REGRESO

El tercer espacio de la exposición se centra en el regreso a Europa, concretamente a Fráncfort. Enseguida resulta claro que para ninguno de los exiliados la cuestión del regreso era un asunto claro o evidente.

Horkheimer fue el primero en viajar a Fráncfort, a invitación de la dirección de la Universidad, y desde allí escribió a su mujer: "Alemania es de nuevo el país del futuro, y es más fuerte, más optimista y más malvado que nunca". Y en otro pasaje: "El rector, ambos decanos y otros me han recibido de forma dulce, escurridiza y honorífica. Aún no saben muy bien si deben verme como un viajero americano relativamente influyente o como un hermano de sus víctimas cuyo objetivo es el recuerdo. Deberían optar por esto último". Junto a él puede verse cómo Leo Löwenthal, que acabó por declinar la posibilidad de un regreso, cuenta en un programa de televisión cómo en su primer viaje a Alemania después de la guerra se encontró en el *Oktoberfest* de Munich con "las mismas masas berreantes, atontadas y borrachas" que en su día habían aclamado al Führer y cómo en Fráncfort, su ciudad natal, se sintió un extraño: sus amigos, "ya sea de izquierdas, judíos o ambas cosas", habían sido asesinados, habían desaparecido o habían emigrado. En este mismo sentido podía verse una anotación de Adorno en su diario durante su primera visita en 1949: "En realidad Fráncfort ya no existe, pero la vida da la impresión de ser normal".

Como resulta evidente a partir del material expuesto, Horkheimer, Adorno y Pollock acabaron regresando a Fráncfort fundamentalmente por dos motivos. Por una parte fue una decisión política, dirigida a intervenir en la reconstrucción democrática de Alemania, y por otra parte era el "objetivo del recuerdo" de los amigos y compañeros de camino que no habían sobrevivido al nacional-socialismo. De los documentos expuestos se deduce también que el regreso de los exiliados a la Universidad de Fráncfort sólo fue posible porque sus intercesores en Alemania remitieron a las autoridades competentes al "ingente patrimonio" del Instituto de Investigación Social, explicitando también que el regreso de pensadores judíos favorecería la reputación de la Universidad ante los aliados. Esto significa que no puede hablarse de un "regreso" en sentido estricto, ni a nivel personal ni tampoco institucional, puesto que el viejo Fráncfort ya no existía y el nuevo era extremadamente ambivalente. El regreso aparece más bien desde la imagen del "judío erran-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

te", del judío eternamente extraño con una mirada siempre atenta y crítica, que la sociedad de posguerra impuso a la Escuela de Fráncfort como única forma de existencia posible.

VIDA Y OBRA EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA REPÚBLICA FEDERAL ALEMANA

El cuarto espacio que compone la exposición –quizá el más fascinante– tiene por objeto la evolución del Instituto, abierto de nuevo en 1951, hasta el comienzo de la década de 1960. Ante todo se muestra la situación extremadamente precaria del Instituto en Fráncfort, que sólo pudo ser preservada gracias al apoyo del *Land* de Hessen, las autoridades americanas y el alcalde Walter Korb, en una universidad en la que las cátedras y los puestos de funcionarios estaban ocupadas por antiguos nazis. Pero también se muestra la reputación del Instituto dentro de la línea impuesta por las autoridades aliadas a la recién surgida República Federal –línea que de hecho sólo representaba una minoría de la clase dominante–. La sociología era una ciencia relativamente reciente y el objetivo era hacer de ella –tal y como pretendían los protagonistas del Instituto– una herramienta para la estructuración democrática. Ambos factores iban a conducir a los francfortianos a una posición excepcional en la República Federal, tanto en el panorama político como en el de investigación: se trataba de una posición frágil y que carecía de una base social o política, pero que al mismo tiempo les situaba en posición ventajosa dentro del discurso democrático del estado prescrito desde arriba por los aliados. El hecho de que además fueran intelectuales judíos exiliados hizo el resto, ya que desempeñaban una función exculpadora y legitimadora para la clase política que les "aceptaba".

A partir de este trasfondo político, la exposición documenta el ascenso de Horkheimer en la clase política de los primeros años de la República Federal Alemana. Una serie de fotografías y grabaciones cinematográficas le muestran con personajes como Konrad Adenauer, Willy Brandt o Theodor Heuss. El objetivo de estos contactos con los más altos niveles de la política de Alemania Occidental era el intento de contribuir a la democratización de la sociedad y también de afianzar la frágil situación del Instituto, mientras que al mismo tiempo los materiales expuestos hacen aflorar claramente los motivos por los que Horkheimer pudo alcanzar seme-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

jante posición. El significado de Horkheimer y –sobre todo– de Adorno como figuras político-intelectuales clave en la República Federal es puesto de manifiesto con una gran cantidad de material audiovisual original. Los visitantes de la exposición pueden apreciar hasta qué punto ambos intervienen constantemente en la radio y la televisión. Frente a la imagen que se ha impuesto posteriormente, lo que practicaban no era el pesimismo cultural, sino un aprovechamiento hábil de estos formatos mediáticos a la orden del día.

Sin embargo su relación con la clase política de la era Adenauer era extremadamente paradójica. Por una parte, en tanto que judíos re-emigrados y teóricos críticos, eran incluso más que odiados. Pero por otra las circunstancias políticas llevaron a una institucionalización de los francfortianos. Y es que tenían que trabajar juntos, si bien con diferentes objetivos y desde diferentes posiciones: unos aspiraban a la democratización de la sociedad alemana, los otros pretendían el reestablecimiento del poder alemán y del honor nacional. La relación resultante estuvo marcada en consecuencia por una distancia en la cercanía. Y, a pesar de todo, en diferentes asuntos políticos –sobre todo de política exterior– se llegó a posiciones prácticamente idénticas.

Los materiales y documentos reunidos en la exposición permiten mostrar esta compleja situación política como una especie de novela de intriga, en la que se muestra la colaboración del Instituto con la "oficina Blank"[1] y su posición con respecto al rearme de Alemania. La oficina Blank había pedido al Instituto ayuda para la selección de aspirantes a oficiales de talante democrático. Esto desató un complejo debate en el seno del Instituto, cuyos resultados fueron objeto de un memorándum. La controversia partía de análisis que evaluaban tanto consideraciones políticas como las posibles consecuencias sobre sus contactos en Fráncfort o las previsibles repercusiones en el contexto de la Guerra Fría. Finalmente el encargo fue aceptado, si bien con importantes restricciones. Pese a los numerosos reparos, el Instituto acabó por situarse en el lado de los defensores del rearme –si bien obviamente con motivos muy distintos del de sus defensores conservadores– remi-

[1] La oficina Blank era una sección de la Cancillería General dirigida por Theodor Blank. Su tarea era la preparación y la puesta en práctica del rearme en una República Federal desmilitarizada. El rearme fue el proyecto político más controvertido en los primeros Años de la República Federal, rechazado por la mayor parte de la población, los intelectuales y los social-demócratas.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

tiendo a las posibilidades pedagógicas que abría para estructurar la institución militar desde dentro.

Los documentos reunidos en la exposición evidencian que los francfortianos –también debido a sus experiencias con el nacional-socialismo, que sólo pudo ser vencido militarmente– definitivamente no formaban parte de una oposición pseudo-pacifista y que el Instituto tampoco era una cantera para revolucionarios que pretendían acabar con la República de Adenauer. En este sentido Horkheimer escribía a Herbert Marcuse en 1961 sobre su temor a una "ocupación de bárbaros rusos o mongoloides". El trasfondo que permite comprender estos temores –expresados de modo especialmente drástico en escritos de carácter privado– es la necesidad de defender la envoltura de libertad que aún permitía la democracia y que les distinguía claramente de muchos de los protagonistas de la clase política de la época. De ahí que, pese a las interferencias en cuestiones políticas concretas, resulte completamente erróneo incluir a los francfortianos dentro del *mainstream* conservador de la clase política. Su posición sólo puede ser entendida desde el trasfondo de su crítica del presente, desde su intento de conservar teóricamente la "posibilidad de lo mejor" y desde sus esfuerzos por la democratización de la sociedad. Pero esta posición, al igual que su propia institucionalización en la República Federal, responde a su situación absolutamente única y especial en el marco de la República de Adenauer: solos, sin base social ni política y sin una posición de poder.

Con esta posición incómoda de los francfortianos en el sistema de Alemania occidental se corresponde el hecho, fácilmente colegible a partir del material expuesto, de su situación personal como apátridas. En este sentido la exposición documenta las confrontaciones y el acoso por parte de los antiguos nazis que campaban libremente en el marco universitario e institucional, así como las complicadas y problemáticas relaciones personales de los francfortianos con ellos.

Esta peculiar constelación, en la que no había un lugar propiamente dicho para los protagonistas de la Escuela de Fráncfort, pero sí una función en el sistema, es lo que –tal y como insinúa la exposición– fue decisivo de cara a una vuelta al judaísmo. De acuerdo con ello, el material expuesto no sólo muestra las confrontaciones personales y teóricas con el judaísmo y con la "fuerza subversiva" del mismo, sino que también ilustra las medidas prácticas concretas –sobre todo a cargo de Horkheimer– con el propósito de revitalizar el judaísmo alemán y desarrollar una comprensión del mismo a la altura de los tiempos. Así fue como Horkheimer, que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

era más bien crítico con respecto a Israel, inició las *Loeb-Lectures*, en las que intelectuales como Martin Buber o Gershom Scholem hablarían de lo que el judaísmo había supuesto en la cultura europea y lo que podía llegar a ser de nuevo. Desde este trasfondo emerge otro aspecto que llevó a los francfortianos a volver y sobre todo, pese a todos los reparos, a quedarse: no querían dar la espalda a Alemania y ceder así *post festum* el terreno a los nacional-socialistas, aceptando la aniquilación de los judíos europeos como un *factum*".

PATRIA SIN LUGAR

Pero incluso las iniciativas de los francfortianos en cuestiones de judaísmo fueron penosas y sin apoyos sólidos. Tampoco el judaísmo, que en la exposición aparece más bien como símbolo del carácter apátrida, parece haberles podido ofrecer un hogar ni una patria. Por ello escribía Adorno a Horkheimer aún en 1967, pese a toda la popularidad y la publicidad conquistada: "Literalmente no nos tenemos más que a nosotros mismos". De este modo la exposición, que había comenzado con la historia de la emigración, expresa una verdad: la Escuela de Fráncfort tuvo una ubicación –Fráncfort–, pero nunca tuvo una patria, y eso dejó también huellas sobre la Teoría Crítica.

De forma totalmente consecuente, el último espacio de la exposición está dedicado a la red intelectual transnacional que se designa en sentido amplio como Escuela de Fráncfort. El espacio está compuesto de unas 30 columnas, cada una de ellas dedicadas a una persona. En él pueden verse fotos, currícula vitae, así como material que documenta la conexión entre cada una de las personas y la Escuela de Fráncfort. Los retratados se conocieron en las décadas de 1930 y 1940 y estuvieron durante toda su vida repartidos por todos los continentes. Sin embargo los intensivos contactos se mantuvieron. Las columnas tienen un efecto de espejo, y de este modo cada uno de los personajes se transforma virtualmente en otro. Esta red intelectual internacional, que constituye quizá el núcleo de la Teoría Crítica y sin duda alguna es su patria intelectual, vuelve a la vida con este efecto logrado por la disposición espacial de la sala.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

¿PERSPECTIVAS PARA LA TEORÍA CRÍTICA HOY?

Por último, la propia metodología de la exposición abre también de nuevo perspectivas para la Teoría Crítica hoy. Entre ellas destacan la insistencia en la amplia red interpersonal, pero sobre todo el recuerdo del *topos* apátrida y transnacional, y también la clara referencia a un emplazamiento que también es político –una posición sin lugar– y que rebasa los esquemas clásicos –también de los modelos de intervención–. En último término, la exposición llama conjuntamente las dos caras del no-lugar judío –en la sociedad y en la teoría–, tomando en cuenta sus posibilidades y sus funciones para el ejercicio de la Teoría Crítica hoy.

ACTIVIDADES EN TORNO A LA EXPOSICIÓN

En paralelo a la exposición tuvo lugar un ciclo de conferencias (el programa puede consultarse en: http://juedischesmuseum.de/61.html), en el que hablaron entre otros Micha Brumlik, Detlev Claussen, Axel Honneth y Rolf Wiggershaus. Para el cierre de la exposición el 11 de enero de 2010, el Museo Judío y la Universidad de Fráncfort organizaron el congreso "Hannah Arendt y la Escuela de Fráncfort". Además se ha publicado un extenso catálogo de la exposición. En él pueden encontrarse textos de autores como Seyla Ben-Habib, Detlev Claussen, Martin Jay, Axel Honneth y muchos otros: Boll, Monika/Groß, Raphael (eds.): *Die Frankfurter Schule und Frankfurt: eine Rückkehr nach Deutschland*, Göttingen, Wallenstein Verlag, 2009, 301 páginas.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

TEORIA CRÍTICA: NATUREZA, SOCIEDADE: CRISES

Critical Theory: Nature, Society: Crisis

BRUNO PUCCI*

bpucci@unimep.br

FABIO AKCELRUD DURÃO*

fdurao@unicamp.br

Fecha de recepción: 21 de octubre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 27 de octubre de 2010

RESUMEN

El texto presenta un balance del VII Congresso Internacional de Teoria Crítica, celebrado en la Universidad Estadual de Campinas SP entre el 13 y el 17 de septiembre de 2010, que se centró en la relación entre crisis y Teoría Crítica.

Palabras clave: Teoría Crítica; crisis; Brasil.

ABSTRACT

The paper presents an evaluation of the VIIth International Congress of Critical Theory, which took place at the State University of Campinas between the 13th and the 17th of September 2010, and focused on the relationship between crisis and Critical Theory.

Key words: Critical Theory; Crisis; Brazil.

Esse foi o nome do VII Congresso Internacional de Teoria Crítica, realizado na Universidade Estadual de Campinas, SP (UNICAMP), de 13 a 17 de setembro de 2010, pelo Grupo de Estudos e Pesquisa Teoria Crítica e Educação. Com efeito, desde seu início, os pesquisadores do chamado Instituto de Pesquisa Social primaram pela investigação da crise do capitalismo no começo do século XX, que culminou com o crash de 1929. Sob a direção de Max Horkheimer em 1930, com a guinada teórico-epistemológica voltada para a pesquisa dos fundamentos psicossociais das contradições imanentes do capitalismo do século passado, nota-se a presença

*UNIMEP.

*UNICAMP.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

marcante de preocupações que ligam o aspecto macro-econômico à dinâmica pulsional. Já a partir da *Dialética do Esclarecimento* fica clara a relação desses dois âmbitos à crise de super-exploração da natureza.

Sem dúvida, a ideia de crise é tão antiga quanto a de modernidade. Seu campo de validade pode ser facilmente estendível para toda a história da humanidade, fazendo com que seja difícil imaginar um período ao qual não se aplicasse. Haveria, portanto, uma crise no próprio discurso sobre a crise e o conceito muito facilmente se aproximaria de uma categoria narrativa, um dado de conteúdo que se converteria em um achado formal, um dispositivo para que certos tipos de elaborações teóricas fossem realizados. No entanto, o presente oferece razões de sobra para uma revitalização do pensamento sobre a crise como algo dado. Desde o desaparecimento de vestígios utópicos no ideário político e o estado permanente de guerra imperial, passando pelo conformismo da crítica acadêmica e chegando à crise ecológica, cujas proporções podem atingir um grau inusitado na história da humanidade, a realidade aponta para uma relevância talvez inédita do conceito de crise. O *VII Congresso Internacional de Teoria Crítica Natureza, sociedade: crises* pretendeu trazer a Teoria Crítica para a reflexão sobre esse estado de coisas. Com seu impulso de trabalho interdisciplinar e sua ambição de construir uma totalidade de pensamento, a Teoria Crítica pode revelar-se um espaço precioso para a reflexão sobre os horizontes da crise.

Contamos com a participação significativa de pesquisadores de outros países no evento. Tivemos a apresentação das conferências de Alex Demirovič (Technische Universität Berlin), Mateu Cabot (Universitat de les Illes Balears, España [UIB]), Christoph Türcke (Universität Leipzig) e Gerhard Richter (University of Califórnia, Davis). A conferência de abertura do congresso Internacional foi proferida pela pesquisadora brasileira, Olgária Matos (Universidade Federal de São Paulo). Há que se destacar a grande participação de estudiosos estrangeiros também nas 06 mesas redondas realizadas no Congresso: Silvia L. Lopez (Carleton College), Neil Larsen (UC Davis), Rachel Price (Princeton), Torsten Pflugmacher (Universidade de Frankfurt/Universidade de Mainz) e Alícia Entel (Universidad de Buenos Aires). Pesquisadores brasileiros tiveram também participação nas mesas redondas: Wolfgang Leo Maar (Universidade Federal de São Carlos), Osvaldo Giacoia Junior (Unicamp), Jeanne-Marie Gagnebin (Unicamp), Márcio Seligmann-Silva (Unicamp), Rita Amélia Teixeira (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Mônica do Amaral (Universidade de São Paulo), Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória (Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORIA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

A temática que orientou o Congresso – *Natureza, sociedade: crises* – se desdobrou nos seguintes eixos para fins de exposição de Pôsteres e de Comunicações científicas: *Teoria Crítica e educação*; *Comunicação, Indústria Cultural e Semiformação*; *Estética e educação dos sentidos*; *Teoria crítica, ética e formação*; *Indústria cultural, subjetividade e formação*; *Teoria Crítica, novas tecnologias e linguagem*; *Teoria Crítica e psicanálise*; *Corporeidade e formação*; e *Teoria Crítica, literatura e arte*. Os trabalhos de pesquisa foram selecionados por um comitê científico, e apresentados em forma de comunicações e de pôsteres; seu número foi expressivo: 140 comunicações e 83 pôsteres. Estima-se que o número total de envolvidos, incluindo os ouvintes (com e sem certificados) chegou a 350 pessoas. Houve nada menos do que 58 instituições de ensino superior representadas: 25 universidades federais, 19 universidades estaduais, 04 universidades confessionais e 10 universidades particulares, ou seja, perfazendo um total de 44 universidades públicas e 14 universidades particulares. Contamos ainda com 02 trabalhos provindos dos Estados Unidos. Os pesquisadores que apresentaram comunicações e pôsteres foram oriundos de vários estados brasileiros: 96 do Estado de São Paulo, 32 de Minas Gerais, 25 do Paraná, 08 de Santa Catarina, 11 do Rio de Janeiro, 10 de Goiás, 04 do Pará, 05 do Rio Grande do Sul, 06 do Mato Grosso do Sul, 03 da Paraíba, 03 do Rio Grande do Norte, 02 do Mato Grosso, 02 do Ceará e 01 do Espírito Santo. Dos 223 comunicações e pôsteres apresentados, 78 foram expostos no eixo temático *Teoria Crítica e Educação*; 27, em *Comunicação, Indústria Cultural e Semiformação*; 11, em *Estética e Educação dos sentidos*; 21, em *Teoria Crítica, Ética e Formação*; 20, em *Indústria Cultural, Subjetividade e Formação*; 08, em *Teoria Crítica, Tecnologia e Cultura*; 14, em *Teoria Crítica e Psicanálise*; 08, em *Corporeidade e Formação*; e 27, em Teoria crítica, Literatura e Arte.

Um ponto altamente positivo foi o tempo reservado para as conferências e mesas redondas, um período de 3 horas. Isso possibilitou uma apresentação consideravelmente elaborada por parte dos expositores, bem como um tempo adequado para o debate sobre o tema proposto. O fato de as mesas redondas terem ocorrido no final da tarde (das 16:00 às 19:00 horas) propiciou a participação quase total dos inscritos no congresso. Quanto às comunicações e pôsteres, cada expositor dispôs de 20 minutos de apresentação e 10 de discussão, totalizando o tempo de 30 minutos.

Os participantes inscritos do congresso se constituíram, em sua quase totalidade, de professores universitários e de pós-graduandos em diversas áreas do saber (particularmente filósofos, educadores, psicólogos, críticos literários, artistas, músicos, comunicólogos, sociólogos) de diversas universidades brasileiras. Contamos

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

também com a presença de alunos de graduação que desenvolvem pesquisas de iniciação científica junto a pesquisadores do CNPq, da CAPES e da FAPESP.

Há que se mencionar os lançamentos de livros escritos ou editados por membros de nosso grupo de pesquisa, tais como: Pucci, Zuin & Lastória (Orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa.* Autores Associados, 2010 (do Congresso Internacional de 2008); Pucci, Almeida & Lastória (Orgs.). *Experiência Formativa & Emancipação.* Nankin, 2009 (do congresso de 2004). O Prof. Christoph Türcke lançou dois livros: *Sociedade Excitada: filosofia da sensação.* Editora da UNICAMP, 2010 (traduzido por A. Zuin, F. Durão, F. Fontanella & M. Frungillo) e *Filosofia do sonho.* Editora Unijuí, 2010 (tradução de R. Schneider). Os organizadores já iniciaram encaminhamentos para publicar duas coletâneas a partir das conferências, das mesas redondas e de algumas comunicações apresentadas no evento. É certo que, pela qualidade dos trabalhos realizados e selecionados, através de um comitê *ad hoc*, espera-se a confecção de ótimas coletâneas de textos científicos.

O Congresso contou com o apoio financeiro da FAPESP, da CAPES, do CNPq, da DAAD e de recursos oriundos da inscrição dos participantes. A UNICAMP cedeu o espaço, a infraestrutura e as condições básicas para a realização do evento (som, imagem, gravação, fotos). Os recursos das agências de fomento proporcionaram o pagamento de diárias, das viagens internacionais e nacionais, do material de consumo, da elaboração do caderno de anais, das traduções simultâneas de conferências, dos certificados de apresentação de trabalhos.

A Comissão organizadora do VII Congresso Internacional foi constituída pelos membros do Grupo de Estudos e Pesquisa Teoria Crítica e Educação: Bruno Pucci (UNIMEP), Fabio Akcelrud Durão (Unicamp), Antônio Álvaro Soares Zuin (UFSCar), Newton Ramos de Oliveira (UNESP-Araraquara), Belarmino César Guimarães da Costa (UNIMEP), Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória (UNESP-Araraquara), Renato Bueno Franco (UNESP-Araraquara), Nilce Altenfelder Silva de Arruda Campos (UNIMEP), Luiz Hermenegildo Fabiano (UEM-Maringá), Alexandre Fernandez Vaz (UFSC-Florianópolis, SC), Rita Amélia Teixeira Vilela (PUC-Minas), Paula Ramos de Oliveira (UNESP-Araraquara), Luiz Roberto Gomes (UFSCar), Andreia Cristina Peixoto Ferreira (UFGO-Catalão), José Carlos Felix (UNEB/Unicamp), Charles Ponte (UERN/Unicamp).

As informações sobre o evento podem ser obtidas por meio do site:
http://www.iel.unicamp.br/teoriacritica/index.html.

Piracicaba, outubro de 2010.

EN EL 50 ANIVERSARIO DE LA 'NEW LEFT REVIEW'

On the 50th Anniversary of the 'New Left Review'

SONIA ARRIBAS*

sonia.arribas@upf.edu

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 8 de noviembre de 2010

RESUMEN

La *New Left Review* ha cumplido 50 años y lo celebra con un número especial.

Palabras clave: *New Left Review*; historia intelectual.

ABSTRACT

The *New Left Review* has reached its 50th year and celebrates it with a special issue.

Key words: *New Left Review*; intellectual history.

Como dice la editora de la *New Left Review*, Susan Watkins, en la editorial del número especial de la revista con motivo de su 50 aniversario: en un mundo de pensamiento que sigue cada vez más las pautas de las estructuras de riqueza y poder, y en el que las disciplinas universitarias –relaciones internacionales, economía, derecho, ciencias sociales, etc.- configuran sus programas de estudio según las estrechas perspectivas de las necesidades de sus gobernantes, y en el que además el marxismo académico parece ser el reflejo involuntario de estas tendencias: ¿podrá sobrevivir un proyecto intelectual de izquierdas, como es el de la revista, careciendo de un movimiento político que lo sustente?[1] Con los mejores colaboradores, y a un ritmo de seis números por año, la *New Left Review* no sólo sobrevive, sino que lo hace con una orientación y un compromiso no vistos en el panorama intelectual contemporáneo. Como escribía recientemente Stephan Collini en *The Guardian*[2], es fácil sentirse intimidado por la revista: en calidad, estilo, rigurosidad… Muchos

---

*ICREA – Departament d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra.

[1] Susan WATKINS, "Editorial. Shifting Sands", *New Left Review*, Vol. 61, Enero-Febrero, 2010, págs. 5-27.

[2] http://www.guardian.co.uk/books/2010/feb/13/new-left-review-stefan-collini (consulta: octubre 2010).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de sus artículos han sido hitos del pensamiento de izquierdas de los últimos 50 años.



En el 2000 Perry Anderson anunciaba una nueva serie de la NLR bajo el título de "Renewals". Hacía balance de la trayectoria de la revista y de los rasgos que la hacían muy diferente de las infinitas revistas académicas producidas en ciencias sociales. Señalaba que era la única que se había movido con facilidad y rigurosidad en numerosos terrenos: de la política a la economía, de la estética a la filosofía o la sociología. Y la definía así: "Es una revista política basada en Londres que ha tratado las ciencias sociales y morales –la "teoría", por decirlo así– y las artes y las costumbres –la "cultura" para simplificar– bajo el mismo espíritu histórico que la política"[3].

Pero el contexto en el que surgió la revista en los años sesenta era muy diferente de aquel con el que se inició el siglo. En primer lugar, un tercio de los sistemas económicos del planeta no eran entonces capitalistas. A pesar de que nadie dudaba de las atrocidades de Stalin, y de que la democracia en los países que se describían a sí mismos como socialistas era prácticamente ausente, lo cierto es que el bloque comunista era una realidad viva y dinámica. En occidente había movimientos comunistas de masas. En segundo lugar, en esos momentos en el contexto británico surgieron toda una serie de movimientos de izquierdas y marxistas con una clara tendencia teórica, y a veces conectados con la política de masas. El marxismo occidental era asimismo objeto de una relectura. En tercer lugar, el ámbito de la cultura también rompía con el conformismo de los cincuenta y aparecían nuevas formas de contestación cultural y de revuelta juvenil. Anderson recuerda la emergencia del cine de autor en Francia, los *Cahiers du Cinema*, la *Nouvelle Vague*, y el estructuralismo francés como corriente intelectual que intentaba construir un puente entre la alta cultura y la cultura popular. También la recuperación del formalismo ruso.

Desde sus inicios la NLR se puso como objetivo dedicarse al análisis crítico de las distintas corrientes del marxismo occidental, así como dar cabida al estructura-

[3] Perry ANDERSON, "Renewals", *New Left Review*, vol. 1, Enero-Febrero, 2000, págs. 1-20, pág. 2.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

lismo, al formalismo y al psicoanálisis. En el plano cultural, trató de enlazar estudios varios sobre las artes tradicionales con reflexiones sobre formas vanguardistas en el cine y la música, por ejemplo. También abrió sus páginas al feminismo.

En el 2000, escribía Anderson, el contexto en el que la NLR nació había desaparecido totalmente. El socialismo real se había derrumbado y como ideal se desvanecía. El marxismo cultural había sido arrinconado. Incluso el laborismo inglés estaba en ruinas. El panorama a la vista era la consolidación sin contestación alguna y a escala mundial del neoliberalismo. Anderson marcaba las tendencias del inicio de siglo: (1) la primacía del capitalismo norteamericano de Wall Street en todos los campos[4]; (2) una socialdemocracia europea cada vez más influida por el modelo norteamericano (desregulaciones, privatizaciones, etc.); (3) el desplome del capitalismo japonés, su tendencia a la desregularización y el creciente desempleo; (4) la nueva economía rusa, definida por Anderson como el eslabón más débil del sistema de mercado global.



El resultado de esta situación en la escena política de cada país ha sido la homogeneización del pensamiento, el intentar acomodarse al capitalismo como la única opción viable, y la aceptación sin fisuras del papel de la OTAN en el plano militar.

Ante tal panorama, Anderson promulgaba un realismo intransigente para la revista: un rechazo de acomodación al sistema reinante, y la no aceptación de cualquier eufemismo que subestimase su poder. En cuanto a lo segundo se descartarían explícitamente todo tipo de visiones normativas, supuestamente de izquierdas, sobre "democracia cosmopolita / participativa / deliberativa" o sobre "ley de gentes" y demás, que lo único que

[4] Peter Gowan da las características principales de los dramáticos cambios en el sector bancario de Wall Street en los años ochenta: (i) la emergencia del modelo comerciante-prestamista; (ii) el arbitraje especulador y la creación de burbujas en los precios de los activos; (iii) la tendencia a maximizar el apalancamiento y a maximizar la expansión de los balances generales; (iv) el auge del sistema bancario a la sombra, con base en Londres, y las "innovaciones financieras" que lleva asociado; (v) la predominancia de los mercados de dinero y su transformación en la financiación de comercio especulativo de burbujas de activos; (vi) la nueva centralidad de los derivados de crédito. Cf. Peter GOWAN, "Crisis at the Heartleand. Consequences of the New Wall Street System", *New Left Review*, Vol. 55, Enero-Febrero, 2009, págs. 5-29.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

hacen es poner entre paréntesis o engrasar el actual curso del mundo mediante ilusiones que hacen pensar que el sistema está abocado al progreso.

Diez años después Susan Watkins da cuenta de los desarrollos de la crisis del sistema neoliberal desde su colapso en el corazón en el mundo financiero. Los rescates de las instituciones financieras por parte de los estados serán un lastre pesado para la recuperación de las economías domésticas. Pero nada parece indicar que esto vaya a conducir al final del modelo neoliberal. La historia oficial dice que gracias a estas intervenciones y empleos de fondos públicos, coordinados mundialmente desde el Tesoro y la Reserva Federal norteamericanos, se ha impedido una catástrofe. Después llegaron los paquetes neokeynesianos para apuntalar el sistema.

El resultado real ha sido que los grandes ganadores de la crisis del 2008 han sido los bancos, con la excepción de Lehman Brothers. La estrecha colaboración que se ha dado entre el Tesoro y Wall Street ha tenido como objetivo cuidar de los suyos. Tras un periodo de fusiones a toda prisa, los bancos que han sobrevivido son mucho mayores que antes y todavía más poderosos[5]. Políticamente han salido indemnes de la debacle que originaron y desde entonces han visto aumentar el valor de sus acciones.

Las expectativas de recuperación de la economía de las economías atlánticas, según el FMI, apuntan a un proceso muy lento con posibles retrocesos. La situación en el este y el sur es muy diferente. China e India han intervenido en sus economías mediante políticas anticíclicas que han conseguido incrementar sus tasas de crecimiento. Watkins se pregunta cuánto podrán durar con esas tasas sin poder contar con demasiado crecimiento en los Estados Unidos y la Unión Europea. La "recuperación" es muy inestable en la medida en que ha dejado como consecuencias un ingente desempleo, un sistema de crédito tullido, una economía en el este tendente a crear burbujas con mercados menguantes para sus productos, montañas de deuda que todavía se tienen que saldar, y *hedge funds* que especulan a sus anchas con los precios de las mercancías.

Watkins señala que las propuestas de regulación que están siendo puestas sobre la mesa en los últimos meses no significan nada más que una pequeña inflexión en el paradigma neoliberal, en ningún caso una ruptura con él. La ideología neolibe-

[5] Un análisis de la situación paralela en el estado español: Seminario de Economía Crítica Taifa, "La crisis en el estado español: el rescate de los poderosos", *Informes de economía crítica*, Nº 7, Mayo, 2010: http://informes.seminaritaifa.org/informe-07/ (consulta: octubre 2010).

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

ral tal vez ha quedado atrás: el monetarismo, el thatcherismo, la Tercera Vía, la globalización triunfalista... Pero los efectos de sus programas continúan ahí. En primer lugar, son los bancos mismos los que están determinando los nuevos requisitos regulativos. En segundo lugar, el capital financiero se ha separado por completo de las industrias nacionales y se ha integrado en los circuitos de riqueza global (los mercados), bellamente decorado por nuevas élites mediáticas. En tercer lugar, los profesionales que trabajan en el sector público y privado son sometidos cada vez más a nuevas reglas del mercado, para ser luego compensados con pequeños activos financieros. Y finalmente la clase trabajadora está dividida en dos niveles, con la mayor parte de su juventud trabajando en precario, privada de capacidad organizativa y proyecto político.



A medida que sube el desempleo, se implementan medidas de austeridad y se imponen recortes al gasto público se han hecho sentir este año las primeras protestas en Europa. La crisis neoliberal, sentencia Watkins, no ha tenido casi contestación; un signo aleccionador de su triunfo. El nexo Tesoro-Wall Street ha extendido su dominio y ha conseguido que todo el coste de la crisis sea pagado por los trabajadores. El resultado ha sido un empeoramiento de sus condiciones. Si el neoliberalismo se está mutando en un liberalismo regulado, sus componentes principales siguen tal cual: sus objetivos siguen siendo el movimiento de capital sin restricciones, la propiedad privada y el valor de los accionistas. Y como estamos siendo testigos en nuestro país, el programa neoliberal ha avanzado durante la crisis, al haber producido una transferencia masiva de riqueza desde el trabajo hasta el capital.

La NLR se ha seguido adhiriendo al realismo inflexible del que hacía gala hace diez años en el diagnóstico de Anderson. Remitiéndonos tan sólo a lo publicado este año, encontramos artículos escritos por nombres imprescindibles sobre temas como: la política exterior norteamericana (Tariq Ali), el daño ambiental que está causando la industrialización (Mike Davis), turbulencias capitalistas mundiales (Eric Hobsbawm), crisis estructurales desde una perspectiva del sistema-mundo

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

(Immanuel Wallerstein), París, urbanismo y resistencias (Eric Hazan), megaproducciones operísticas a escala global (Fredric Jameson), la economía en permanente estado de emergencia (Slavoj Žižek), cambios tectónicos en la economía mundial hacia China (Peter Nolan y Jin Zhang), lecciones de la catástrofe económica islandesa (Robert Wade y Silla Sigurdeirsdóttir)... e incluso la reciente traducción de unas conversaciones mantenidas por Adorno y Horkheimer en 1956, con el título de "Hacia un nuevo manifiesto".

Como ya lo hiciera uno de sus más brillantes colaboradores, el recientemente fallecido Giovanni Arrighi, la NLR se propone seguir investigando sobre el papel en el liderazgo mundial de la economía china y el Partido Comunista que la gobierna. Latinoamérica, África y el mundo árabe son frecuentemente objeto de sus análisis y así lo seguirán siendo. La ecología ocupará cada vez más espacio. Y la perspectiva feminista intentará explorar nuevos campos en los cambios históricos en la división del trabajo. Continuarán los estudios culturales sobre la imagen, las utopías literarias y las nuevas literaturas que reflejen la cultura capitalista contemporánea. Y se volverá una y otra vez a las vanguardias, al anarquismo y a la imaginación anticolonial. O a novedosas relecturas del canon, como las que salen de las plumas de Terry Eagleton y Franco Moretti.

LOS ESPACIOS DE LA MEMORIA EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN

The Spaces of Memory in Walter Benjamin's Work

RICARDO PINILLA*

pinilla@chs.upcomillas.es

ANA MARÍA RABE*

ana.rabe@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 27 de diciembre de 2010

RESUMEN

En el marco de los cursos de postgrado del CSIC y en colaboración con la Universidad Pontificia Comillas, tuvo lugar entre los meses de marzo y mayo de 2009 el seminario "Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin", impartido y coordinado por Ricardo Pinilla y Ana María Rabe. En el seminario intervinieron como conferenciantes invitados los profesores José María González García, Bernhard Lypp y Reyes Mate.

Palabras clave: Walter Benjamin; memoria; espacio; imagen.

ABSTRACT

March and May 2009, within the postgraduate courses of the CSIC and in collaboration with the Universidad Pontificia Comillas, a course on "Spaces of Memory in Walter Benjamin's writings" took place, taught and organized by Ricardo Pinilla and Ana María Rabe. The professors José María González García, Bernhard Lypp and Reyes Mate participated in the course as invited lecturers.

Key words: Walter Benjamin; memory; space; picture.

*Universidad Pontificia de Comillas.

*CSIC.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Los doctores Ana María Rabe, del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del CSIC, y Ricardo Pinilla, del Departamento de Filosofía, Comunicación y Humanidades de la Universidad Pontificia Comillas, dirigieron e impartieron entre los meses de marzo y mayo de 2009 el seminario "Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin", ofrecido dentro del programa de los cursos de postgrado del CSIC y en colaboración con la Universidad Pontificia Comillas. Las sesiones del seminario tuvieron lugar en el núm. 23 de la madrileña calle de Alberto Aguilera, sede central de la Universidad Comillas, y además de las sesiones regulares, contó con varios profesores invitados de reconocido prestigio y conocedores expertos de la obra benjaminiana: José María González, Reyes Mate, ambos Profesores de Investigación del Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC, y Bernhard Lypp, Profesor emérito de la Academia de Bellas Artes de Munich.

OBJETIVO DEL SEMINARIO

El seminario tenía como objetivo analizar el concepto de la memoria que aparece a lo largo de la obra de Walter Benjamin considerando los espacios en los que, según este autor, se produce y se alimenta el recuerdo. En la filosofía de Benjamin, la imagen (*Bild*) no representa un mero recurso retórico para ilustrar o enfatizar una idea; tiene, más bien, una fuerza expresiva propia, un potencial derivado del hecho de que su forma y su contenido están intrínsecamente unidos. Teniendo en cuenta que el pensamiento benjaminiano es sustancialmente figurativo, se contemplaron los diferentes aspectos, relacionados entre sí, del recuerdo y la memoria considerando las imágenes pertinentes, esencialmente espaciales, que Benjamin utiliza.

PUNTOS DE PARTIDA E IMÁGENES CLAVES A PARTIR DE LA NOCIÓN BENJAMINIANA DEL RECUERDO Y LA MEMORIA

1) Recordar en el sentido de Benjamin tiene que ver con un espacio que aparece al quebrarse la temporalidad lineal y abrirse el tiempo hacia todas las direcciones haciendo confluir pasado, presente y futuro en un "remolino" en el que "giran el antes y después". (*Autobiographische Schriften / Escritos autobiográficos*)

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

2) Recordar es menos reflexionar, analizar y explicar que hacerse presente, hallar un lugar, soñar, narrar, tejer, escuchar, olfatear, apoderarse de un chispazo, una imagen potente y fugaz. En *El narrador*, Benjamin utiliza la imagen de una red que todas las historias forman al final, y en *Una imagen de Proust* habla de la actividad de "tejer el recuerdo", así como de la "obra de Penélope" en la que están entrelazados recuerdo y olvido.

3) Recordar es deambular, pasar, pisar umbrales, pasear. En *El regreso del Flaneûr*, Benjamin caracteriza la ciudad como recurso mnemotécnico del paseante solitario, un espacio que "evoca más que la infancia y adolescencia del mismo, más que su propia historia". En *Infancia en Berlín hacia 1900* utiliza la imagen del laberinto y resalta la importancia que tiene el saber perderse en la ciudad.

4) El que recuerda no debe distinguir entre eventos importantes y acontecimientos insignificantes ni entre la obra individual y la obra colectiva, universal. (Cf. *Sobre el concepto de historia*)

5) Recordar tiene una relevancia actual, una dimensión política. En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin confronta el mago de entonces –el pintor que creaba obras auráticas– con el cirujano de hoy, el cámara que "se adentra hondo en la textura de los datos".

DESARROLLO DEL SEMINARIO: TEXTOS, TEMAS Y DEBATES

El seminario comenzó con una breve exposición biográfica de Benjamin, presentando también el contexto histórico y la génesis y temas de sus obras fundamentales, llamando la atención al singular estilo de muchos de sus escritos que presenta una inconfundible mixtura entre lo íntimo y lo histórico-político, lo descriptivo y lo crítico. Esta exposición se enriqueció con material gráfico del Berlín de la época y otras imágenes relativas a la vida y personajes relacionados con la formación y las amistades del autor.

TEXTOS BREVES

Se abordaron algunos textos breves con reflexiones que complementan lo visto en textos más extensos. El seminario comenzó con la lectura de *El pañuelo*, una de las breves narraciones escritas por Benjamin en donde se pone de manifiesto la destre-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

za y el valor del mismo Benjamin como narrador y contador de historias. El texto contiene de manera condensada y literaria las nociones claves espacio-temporales que Benjamin propone para una memoria que se encuentra vinculada a la narración oral. Estas nociones –el "aburrimiento" (la palabra original alemana "Langeweile" significa literalmente "rato largo"), el "tejer e hilar", el "durar", la "sabiduría, el "consejo"– reaparecen en el texto *El narrador* al que el seminario dedicó dos sesiones. En el centro está la idea de una relación distendida con el mundo que puede lograrse mediante la narración. Tal manera de relacionarse con el mundo genera una experiencia en la que el tiempo se dilata y el espacio se contrae, en la que las historias evocadas se mezclan con las de la actualidad, el pasado se confunde con el presente, la memoria con la narración.

En "La lejanía y las imágenes" (incluido en *Sombras breves*), Benjamin se plantea de modo inquietante y partiendo de ejemplos de la naturaleza (mar, paisaje), si nuestras imágenes son una "obstinación sombría contra el saber", un tomar distancia u omitir el movimiento y lo vertiginoso de toda estancia. El fragmento *Habitando sin huellas* (también en *Sombras breves*) aporta un pasaje que también se incluirá en *Experiencia y pobreza*, en la que desde la crítica de la esfera asfixiante de un cuarto burgués de la época, en la que todo apunta a su propietario, se propone el lema de Brecht de "¡Borra las huellas!" como la clave de una nueva forma de relación con el mundo que Benjamin descubre en las tendencias del arte de vanguardia; una vanguardia en la que no se requiere de un ejercicio constante de rúbrica y de control por parte del sujeto respecto a su entorno. El texto *Experiencia y pobreza* aclara algo más el trasfondo político e histórico-cultural de esta tendencia detectada por Benjamin en el arte y también en la ciencia moderna, que alberga la capitulación de un control posesivo y auto-afirmativo respecto al entorno y los espacios habitados. Lejos de ser una mera barbarie, la pobreza de experiencia en la que se sume el hombre moderno, el mismo silencio del regreso de los combatientes, podría aportar claves para sobrevivir –para sobrevivir incluso a la misma cultura.

INFANCIA EN BERLÍN

Se abordó la lectura del libro *Infancia en Berlín hacia 1900*, posiblemente uno de los textos más logrados de Benjamin para explorar su inconfundible modo de narrar el recuerdo y los sucesos de su vida. Se trata de un texto que se separa radicalmente

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

del género autobiográfico al uso y que constituye una puesta en práctica de diversos planteamientos sobre la memoria y el recuerdo, aunque éstos aparecen de modo más explícito en la *Crónica de Berlín*, un texto parejo y muy vinculado a la génesis de *Infancia en Berlín*. En los diversos capítulos que componen este libro se comprobó cómo opera el recuerdo benjaminiano a partir de un lugar concreto, o de un objeto. Más que un discurso biográfico lineal, la lectura nos lleva a ámbitos y lugares en donde se produce una instantánea, un fogonazo, que en todo momento se contrasta desde el presente, pero no se juzga. Se recorren con extrañeza y delicadeza vivencias, preguntas y sensaciones que, lejos de aparecer congeladas o arropadas por la nostalgia complaciente, parecen increpar e irrumpir de nuevo en la misma escritura y en el mismo lector. Se plantearon cuestiones como la relación entre recuerdo y olvido, comprensión y extrañamiento, a la luz del comentario de algunos célebres pasajes y capítulos. Entre ello los tres primeros, tan vinculados al tema de las panorámicas "triunfales" del Berlín imperial como la Columna de la Victoria y otros monumentos (tema aparecido también en la conferencia de José María González García). Otros como "Mummerehlen", en donde se presenta la importancia de las palabras en la fantasía y el recuerdo; o como "escondrijos", idóneo para abordar los diferentes modos de vivir el espacio y su sedimentación en el recuerdo. En "Juego de Letras" ("Lesekasten"), el texto planteó el papel crucial del olvido en el recordar. La lectura de esta bella y riquísima obra culminó con el último capítulo, en el que desde la figura del "hombrecillo jorobado" se pudo hacer una relectura sintética de elementos comunes de los otros capítulos de la obra y ponerse en relación un relato tan íntimo con ideas fundamentales que forjarían la visión benjaminiana de la filosofía de la historia. En todo este comentario, el trabajo atento del texto original alemán, así como algunas aclaraciones de elementos y figuras de la cultura alemana de principios del siglo XX fueron una herramienta de gran ayuda para comprender el conjunto de algunos pasajes y recuperar toda su fuerza reflexiva.

CONFERENCIA DE JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ GARCÍA

El 11 de marzo de 2009, José María González García dio una conferencia titulada "Walter Benjamin: Iconografía política en torno al Ángel de la Historia". La pregunta central que González García planteó y desarrolló giraba en torno a la imagen

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

del ángel que ocupa un lugar decisivo en la concepción benjaminiana de la memoria y el recuerdo. González García partió en su análisis de su amplio y profundo conocimiento del significado cultural y político de la figura de la Fortuna, recogido en su galardonado libro *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política* (Madrid, Antonio Machado, 2006, Premio Nacional de Ensayo de 2007) en el que se plantean los usos de la Fortuna en el Renacimiento y Barroco, la desaparición de la misma durante los siglos XVIII (el siglo de las luces de la razón) y XIX en el que predomina la idea de progreso, y finalmente el regreso de la Fortuna en nuestra época transmutada en las diferentes categorías del azar, el riesgo, la suerte y el destino.

La conferencia presentada en el seminario conectaba con el tema de las transmutaciones contemporáneas de la Fortuna y preguntaba por una posible transformación de esta figura hacia el *Angelus Novus*, el "Ángel de la Historia" en las *Tesis sobre el concepto de Historia*, que dirige su mirada al pasado presenciando espantado la acumulación de escombros que va dejando la historia. En el marco de este planteamiento, González García diferenció dos maneras opuestas en las que se puede presentar la Fortuna en el siglo XX. Como muestra la imagen (de 1907) de la cubierta del libro de González García, puede haber una buena Fortuna, representada con la palma de la victoria (la figura en primer plano de la cubierta), y una mala Fortuna, una Fortuna derrotada (la figura que aparece al fondo de la cubierta sosteniendo un neumático roto en la mano.) El conferenciante resaltó también la transformación que se produjo en Prusia con respecto a la figura de la *Niké*, diosa de la Victoria, que va a adoptar los atributos del ángel cristiano. En el siglo XVIII empiezan a aparecer en Prusia ángeles en el espacio público donde asumen una función político-religiosa. En Berlín nacerán en plazas, palacios, puentes y fachadas de casas incontables ángeles, muchos de ellos vinculados a la idea de la victoria, que marca la ideología política y militar prusiano-alemana del siglo XIX. Como afirmó González García, Benjamin tuvo que convivir con todos estos ángeles urbanos en su ciudad natal. Aunque Benjamin no hizo nunca referencia, según González García, a la Fortuna, sí habló de un ángel que se encontraba en aquel entonces en un lugar destacado de la capital alemana y que representaba de manera muy clara la ideología de los Hohenzoller: se trata del Ángel de la Victoria (en *Infancia en Berlín hacia 1900*). El Ángel de la Victoria de los escritos de *Infancia* y el Ángel de la Historia de las *Tesis de Historia*, muestran, para González García, dos formas opues-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

tas de tratar la historia. Mientras el primero representa la historia tal y como la escriben los vencedores, el segundo se hace cargo de la historia y memoria de los vencidos. En su conferencia, basada en un amplio material visual que incluía múltiples fotos históricas y actuales de Berlín, González García compartió con los asistentes sus interesantes reflexiones y resultados pertenecientes a sus últimas investigaciones que presentará próximamente en un libro en cuyo centro está la relación de Benjamin con la figura del ángel.

LA OBRA DE ARTE / LA FOTOGRAFÍA

Se comentaron y analizaron también los textos *La obra de arte en la época de su reproductibiliad técnica* y *Pequeña historia de la fotografía*, dos importantes textos cercanos en el tiempo y con sustantivas afinidades, que esclarecen aspectos esenciales de la teoría benjaminiana del arte, concretamente de las modernas artes visuales como el cine y la fotografía. Se trata de dos artes que se basan especialmente en la nueva técnica de reproductibilidad indefinida, que Benjamin considera un cambio esencial en la relación de producción artística entre la obra, el autor y el público.

El estudio de estos textos atendió principalmente a tres factores, asumiendo la riqueza inabarcable que contienen: de un lado, en primer lugar, lo que aportan acerca del tema de la memoria y el recuerdo, dado que estas artes irrumpen de modo importante en el mundo occidental como nuevas formas de documento y de memoria a través de la reproducción de la imagen y del mismo movimiento, en el caso del cinematógrafo. En segundo lugar, apareció en la discusión el importante horizonte de crítica política que anima estos escritos. Estas nuevas formas de representación de la imagen presentarían para Benjamin elementos revolucionarios en sí mismos que ponen en cuestión los valores de una estética anterior dominante y una concepción de la función del arte que llegaría hasta el siglo XIX y que pondría el acento en el valor cultual (*Kultwert*) de la obra de arte. Frente a esto, la fotografía y también el cine ponen el acento en el valor exhibitivo (*Ausstellungswert*). En tercer lugar, e iluminando sin duda los otros dos, la discusión se centró en el concepto de *aura*, un término central para entender la crítica benjaminiana de la dimensión estética y que en estos textos encuentra su definición y explicación más nítida.

El trabajo de estos textos se complementó con la visualización de obras de Atget y otros importantes fotógrafos de la época que Benjamin conoció y apreció, como

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

muestra sobre todo su escrito sobre la historia de este arte. La visualización de algunas imágenes emblemáticas de Eugène Atget, los espacios vacíos que retratan un París bien distinto al de las postales y las imágenes más tópicas, propició un debate muy interesante sobre los planteamientos benjaminianos acerca del recuerdo, el arte y también la noción de aura y su fractura en el arte moderno y en las nuevas técnicas de reproducción de la imagen. Cotejando otros textos vistos en sesiones anteriores, como *Habitar sin huellas*, *Experiencia y pobreza*, o las mismas *Tesis sobre filosofía de la Historia* se pudieron ir perfilando algunos presupuestos interesantes de lo que sería una estética nueva del recuerdo o la memoria frente a un modelo sacralizante, triunfal y que explicita lo recordado o rememorado a través del ornamento y la retórica de la redundancia y de lo impostado (A este respecto se comentó la fotografía de infancia de Kafka, que se cita en los textos). La alternativa benjaminiana busca por el contrario un resorte del recordar en esas esquinas vacías e inadvertidas, que quedan sepultadas como retales o desechos desde el viento del progreso y la historia triunfal; un recuerdo en definitiva que rompe con la noción aurática del arte. En la discusión se debatió lo que de un lado ya plantea el mismo Benjamin, a saber, que no todas las nuevas producciones de imágenes son liberadoras. Baste recordar su temprana y aguda crítica de la industria del cine americano. Por otro lado, en los espacios vacíos de Atget parece que se renueva una nueva forma de intimidad y de lirismo en el mirar, respecto al cual el debate planteó si haría pensar en una renovación incluso de la misma noción de aura, siendo esto algo que Benjamin no acomete de modo explícito. En todo caso, y para no confundir los conceptos benjaminianos, de por sí esquivos, se concluyó que sería mejor plantear nociones alternativas.

EL NARRADOR / UNA IMAGEN DE PROUST

En las sesiones dedicadas al texto *El narrador* y a *Una imagen de Proust* se retomaron y discutieron con más detención las nociones espacio-temporales que aparecieron en el análisis del texto breve *El pañuelo* y que apuntan a una memoria vinculada a la narración: el "aburrimiento", la "sabiduría", "durar", "tejer e hilar", el "consejo". Estas nociones relacionadas con una experiencia espacio-temporal que comparten la audiencia y el narrador se contrapusieron a las nociones que caracterizan al individuo en su soledad, la figura moderna del novelista. En el seminario se destacaron

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

y discutieron la "sabiduría" y el "consejo" que proporciona la narración frente a la "falta de consejo" que caracteriza la novela, la "memoria transitoria" frente a la "memoria eternizadora", la "memoria divinatoria" frente al *Eingedenken* ("rememoración"/remembranza/ "recordación"/"souvenance"), la contemplación mística frente al escepticismo, la relación ingenua con el mundo frente a la distancia del mundo, la armonía con la naturaleza frente a la pesadilla del recuerdo, la vida contemplada como una totalidad y la correspondiente moraleja que pregunta por la manera en la que sigue la historia frente a un sentido de la vida que culmina en el "finis".

CONFERENCIA DE BERNHARD LYPP

El 15 de abril, el seminario contó con la participación de un invitado especial de Alemania, Bernhard Lypp, que dio una conferencia titulada "Escenarios de la memoria. Observaciones a partir de Walter Benjamin" (texto publicado posteriormente en alemán bajo el título: *Schauplätze des Gedächtnisses. Reflexionen auf den Spuren von Walter Benjamin*", en: *Akzente. Zeitschrift für Literatur*, nº 2, 2010, 181-191). Lypp desarrolló sus reflexiones sobre los escenarios de la memoria a partir de los textos que se habían tratado previamente en el seminario, a saber: *El Narrador* y *Una imagen de Proust*, entendiendo como escenarios de la memoria lugares reales o espacios imaginarios "en los que el mundo de la experiencia cotidiana se desplaza a los mundos del recuerdo o del olvido de manera documental o ficticia". En su conferencia, Lypp partió de una concepción de la memoria, según la cual ésta se forma y constituye a partir de la interacción entre el recuerdo y el olvido. La manera en la que interactúan las dos fuerzas determina, según esta concepción, el tipo de escenario que se abre. Partiendo de los textos citados de Benjamin, Lypp distinguió entre la "memoria divinatoria", en cuyo escenario se desarrolla la experiencia de la escucha y transmisión de la narración oral (cf. *El narrador*), y el *Eingedenken*, un fenómeno de la conciencia involuntario que pertenece al escenario de la memoria eternizadora (cf. *Una imagen de Proust*). La primera experiencia es aurática; percibiendo el misterio dentro de las cosas y convirtiéndolas en objeto de culto, vive una unidad en la que confluyen sin distinción recuerdo y olvido. El *Eingedenken*, en cambio, presupone ya una ruptura esencial en el mundo, que separa tanto inmanencia y trascendencia como recuerdo y olvido. En lugar del signo mágico,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

producto de la experiencia de unidad que hace surgir un mundo previo sin distinciones ni dualismos, se asoma ahora la alegoría que ya no encuentra la inherencia del significado en los signos. En la experiencia moderna, que parte de la ruptura esencial y que Lypp caracteriza (con Benjamin y Lukács) como "forma trascendental de lo apátrida" ("transzendentale Obdachlosigkeit"), cualquier acontecimiento y cualquier cosa aparece como signo, pero como un signo cuyo significado se encuentra en otro lugar. En este horizonte es donde sitúa Lypp formas de existencia marcadas por la pérdida o el olvido del tiempo, como en el caso del *Eingedenken*, la "memoria que perpetúa" que Lypp diferencia de la "memoria divinatoria" de la ingenuidad épica.

En la discusión que siguió a la conferencia se debatieron cuestiones relacionadas con la visión romántica del mundo, una postura afín a la memoria divinatoria, en la que se da forma a lo que "duerme" en el mundo, como reza un verso de Eichendorff citado por Lypp: "Es schläft ein Lied in allen Dingen" ("Duerme una canción en todas las cosas."). Como aclaró Lypp, la memoria divinatoria se encuentra más allá de la diferencia entre memoria "colectiva" y memoria "individual", así como entre "saber" y "creer". También se discutió el estatus y rol de la memoria en el ámbito del arte. Aquí, Lypp diferenció entre obras miméticas que se sumergen en la indistinción entre recuerdo y olvido y transmiten esa indistinción en la narración, y obras que realizan una observación de "segundo orden", que son las que se mueven en un ámbito en el que es posible tanto la metaforización como la petrificación.

TESIS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En 1940, Benjamin escribe sus tesis sobre el concepto de historia, que contienen reflexiones fundamentales sobre el tiempo histórico y las tareas del materialismo histórico. Benjamin critica en este escrito los conceptos de historia fáctica, tiempo lineal y progreso en los que se basa el historicismo de los vencedores, y le contrapone el objetivo de la memoria de los vencidos, su concepto de *Jetztzeit* ("tiempo-ahora") y de la "verdadera imagen del pasado" que pasa velozmente. Al ser el último texto que redacta, este escrito ha quedado como legado intelectual de Benjamin. Aquí aparece también la figura clave en la que se plasma la idea de Benjamin de historia y memoria: el Ángel de la Historia que Benjamin ve en el "Angelus No-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

vus" de Paul Klee. En el seminario se discutió la manera en la que propone Benjamin construir esa "verdadera imagen del pasado", una imagen que se distancia tanto del determinismo de la ideología del progreso como de la pretensión historicista de describir la historia universal, y que, por el contrario, hace posible una relación diferente con el pasado y el presente.

CONFERENCIA DE REYES MATE

En la sesión del 29 de abril de 2009 tuvo lugar la intervención de Reyes Mate con una conferencia titulada "Memoria e historia en las Tesis", en la que se presentaron las claves fundamentales de este breve pero esclarecedor y fundamental legado póstumo de la obra de Benjamin, que Reyes Mate ha analizado y comentado pormenorizadamente en su libro *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (Madrid, Trotta, 2006). Reyes Mate presentó el texto en su génesis, concebido como unos apuntes no destinados a su publicación acerca de los fundamentos que estaban a la base de su gran obra sobre los *Pasajes*. De otro lado aludió a la relegación del concepto de memoria desde la historia de la filosofía, entendida como una facultad subsidiaria y marginada desde la modernidad por su carácter inicialmente conservador, al establecer la norma del pasado para el presente. Benjamin cuestiona de raíz estos planteamientos y no sólo rehabilita la memoria como concepto filosófico, sino también como concepto político y crítico. Su objetivo es plantear una filosofía de la historia alternativa a las surgidas en la Ilustración, dado que su racionalidad supuesta no ha llevado precisamente a un mundo racional. Tanto el historicismo como la ideología del progreso, que se basan en una concepción de tiempo lineal, son desenmascarados por Benjamin por su posible alianza con el fascismo, un pacto secreto que radica en sus planteamientos, pues acaban realizando una aceptación "natural" de las víctimas. La memoria benjaminiana como instrumento político hace presente la injusticia más olvidada o justificada, poniendo en evidencia toda justicia que olvida a la víctima. Reyes indagó de modo lúcido sobre el énfasis que Benjamin hace en el *lumpen, la figura* marginal olvidada y despreciada por Marx (*Lumpenproletariat*), como hilo conductor para retomar la memoria de lo que queda en las cunetas de la historia. El objetivo es fracturar, no discursivamente sino desde el fogonazo del testimonio y la memoria, la tendencia de reducir la realidad a la razón al modo hegeliano. De

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ahí que la memoria en Benjamin también quede iluminada desde su afán, atestiguado incluso desde su biografía, de adentrarse en las "razones del otro", de lo que parecería que quedaría al margen o fuera. Partiendo de estas razones, Benjamin otorga lucidez a la mirada del trapero, de aquel que repara en lo desechado.

La intervención de Reyes Mate propició un interesante debate en el que se planteó la relación de la memoria en la concepción benjaminiana con la ficción, asunto que Reyes delimitó y diferenció. También se discutieron el reflejo y la relación que estos planteamientos podrían tener con las transformaciones sustanciales de la función del arte público y las realizaciones de actos y monumentos en recuerdo de víctimas de guerras o atentados. La discusión se trajo finalmente al presente y al tema de la memoria histórica en torno a la Guerra Civil española.

BENJAMIN EN ARGENTINA: HISTORIA, MEMORIA Y EL PRESENTE DEL PASADO

Benjamin in Argentina: History, Memory, and the Present of the Past

ANA MARÍA RABE*

ana.rabe@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 7 de diciembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 28 de diciembre de 2010

RESUMEN

En el último tercio del 2010 se celebró en Buenos Aires un congreso internacional de varios días dedicado a la memoria de Walter Benjamin. El encuentro titulado "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria" fue organizado por la Biblioteca Nacional, el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, la Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), el Centro Universitario Germano-Argentino (DAAD-UBA) y la Universidad París VIII.

Palabras clave: Walter Benjamin; memoria; justicia; historia; verdad.

ABSTRACT

In the last third of 2010 an International Congress in memoriam of Walter Benjamin took place at Buenos Aires. The event titled "Remembering Walter Benjamin. Justice, History and Truth. Memory writings" was organized by the National Library, the Franco-Argentinean Center of High Studies, the Faculty of Social Studies and the Faculty of Philosophy from University of Buenos Aires, The German-Argentinean University Center (DAAD-UBA), and The University Paris-Sorbonne (Paris VIII).

Key words: Walter Benjamin; memory; justice; history; truth.

* CSIC.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

En el último tercio del 2010 se celebró en Buenos Aires un congreso internacional de varios días dedicado a la memoria de Walter Benjamin. El encuentro titulado "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria" fue organizado por la Biblioteca Nacional, el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, la Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), el Centro Universitario Germano-Argentino (DAAD-UBA) y la Universidad París VIII.

El congreso estaba programado entre los días 26 y 30 de octubre. El primer día, siete profesores invitados nacionales e internacionales presentaron sus ponencias en la Biblioteca Nacional, el día siguiente quedaba libre al coincidir con el censo argentino, y los tres días siguientes, entre el 28 y el 30 de octubre, debía celebrarse, en el *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*, el congreso compuesto por 4 ejes –"Memoria", "Estética y Literatura", "Historia" y "Vida urbana"– con 46 mesas temáticas (hasta 8 mesas paralelas) y paneles generales con un total de 11 ponentes invitados. Sólo se llevó a cabo el primer día del encuentro en la fecha programada, puesto que el día del censo, el 27 de octubre, falleció inesperadamente el ex-presidente argentino Néstor Kirchner. El congreso entero con sus cientos de comunicantes y ponentes, que habían llegado de otras ciudades, otros países y continentes, fue aplazado para los días entre el 30 de octubre y el 1 de noviembre. Con admirable velocidad y eficacia, el equipo organizador reprogramó el encuentro entero, haciendo todos los cambios necesarios en el programa para que aquellos que tuvieran que partir antes de finalizar el congreso pudieran dar sus ponencias y comunicaciones. Desde luego, un buen número de participantes que desde hacía meses se había hecho un hueco en su agenda y viajado desde lejos para asistir al encuentro lamentó el hecho de perderse gran parte del congreso. Mas, dadas las circunstancias –un momento doloroso para los miembros argentinos del equipo organizador– y teniendo en cuenta el contexto y lugar en el que se celebraba el congreso, se puede entender la decisión de la dirección del centro de sumarse al duelo nacional de tres días decretado por la presidenta argentina Cristina Fernández, viuda de Néstor Kirchner y patrocinadora del centro donde se celebraba el congreso.

La noticia del fallecimiento de Kirchner quien había impulsado la anulación, en 2003, de las leyes de impunidad[1] y apoyado la creación, en 2008, del *Centro Cultu-*

[1] Nos referimos aquí a las leyes que daban impunidad a los autores responsables de las desaparicio-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ral de la Memoria Haroldo Conti, la subsiguiente postergación del congreso y la conmoción expresada durante el encuentro por la dirección y destacados ponentes argentinos hicieron aún más palpables las condiciones particulares y el cargo de la historia del lugar del congreso, espacio sensible de la memoria y foro importante para la discusión de la historia y los derechos humanos. Tanto la historia del lugar del congreso como el momento con el que coincidió impregnaron decisivamente el ambiente del mismo, de manera que resulta no sólo inoportuno sino incluso imposible hablar del encuentro sin dar antes alguna información acerca de la función del centro y el pasado del edificio y recinto en el que se encuentra.

PASADO Y PRESENTE DEL LUGAR DEL CONGRESO

El *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti* está en la Avenida Del Libertador 8151, en la capital federal argentina, en un predio de 17 hectáreas donde se encuentran los edificios de la antigua Escuela Superior de Mecánica de la Armada (ESMA). El recinto de la ESMA albergó el campo de concentración más grande y activo de la última dictadura argentina (1976-1983), en concreto, el antiguo edificio del Casino de Oficiales que funcionó como Centro Clandestino de Detención y Exterminio donde fueron torturados cerca de 5 mil desaparecidos. Tras la anulación de las leyes de impunidad y respondiendo al pedido de los organismos de derechos humanos, se firmó, en 2004, un acuerdo entre el entonces presidente Néstor Kirchner y el Jefe de Gobierno de la Ciudad, Aníbal Ibarra, para adjudicar a distintas instituciones de derechos humanos una gran parte de los edificios. En septiembre de 2007, la Marina abandonó completamente el predio dando lugar a la creación del Instituto Espacio de la Memoria de la Ciudad de Buenos Aires, el Archivo Nacional de la Memoria, el Centro Cultural de la Memoria que lleva el nombre del escritor argentino Haroldo Conti, secuestrado y desaparecido en 1976, el Centro de las Madres de Plaza de Mayo con su propuesta educativa y cultural, el de las Abuelas con su Casa por la Identidad y el de las Madres Línea Fundadora. El *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*, que se encuentra en el remodelado edificio del antiguo Centro de Estudios Estratégicos de la Escuela de Guerra Naval,

nes forzadas durante la última dictadura argentina: las leyes de Obediencia Debida y de Punto Final, promulgadas en 1986 y 1987, así como los indultos decretados por Carlos Menem en 1989-90.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

dispone de una biblioteca y centro de documentación que reúne alrededor de cinco mil ejemplares de textos sobre derechos humanos, un espacio de arte, salas para muestras fotográficas, la cinemateca "Raymundo Gleizer" y una sala grande multi-funcional que puede usarse tanto para representaciones teatrales como para conferencias y congresos, como aquel organizado en memoria de Walter Benjamin. Este último encuentro constituye el III Seminario Internacional que el centro ha organizado y dedicado a las "Políticas de la Memoria" desde su creación hace tres años.

Según el periódico argentino *Página 12*, en la apertura del *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti* en mayo de 2008, el secretario de Derechos Humanos, Eduardo Luis Duhalde, afirmó ante intelectuales, militantes, Madres de Plaza de Mayo y familiares de Rodolfo Walsh, escritor secuestrado y desaparecido en la última dictadura argentina, que no se trataba de una "inauguración" sino de una "presentación", puesto que el centro representaba "una creación colectiva que no está terminada" (*Página 12*, 31 de mayo de 2008). Tal y como sigue informando el mismo diario, Duhalde consideró como objeto del centro el "hacer público, presente y visible lo que se hizo en secreto", por lo que se trata de "una resignificación del espacio del horror y una apuesta a la vida". El mismo día, el designado director del centro, Eduardo Jozami, resaltó el derecho de la memoria así como los diferentes modos de recordar y afirmó que "no se buscó hacer un museo sino un espacio de 'memoria activa" agregando que "los que se olvidan de las luchas del pasado también se olvidan de las luchas del presente" (*ibidem*).

TEMAS PRESENTADOS Y DEBATIDOS EN EL CONGRESO

Los puntos resaltados por Duhalde y Jozami en la apertura del *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti* –el trabajo continuo y abierto de la historia, la "memoria activa" y la vinculación de las luchas del pasado con las del presente– eran ideas a las que se hizo también frecuentemente alusión a lo largo del congreso "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria". En este sentido, las citas benjaminianas que más se repitieron en las mesas de comunicaciones y las ponencias plenarias eran los enunciados más concisos y potentes de las así llamadas *Tesis* "Sobre el Concepto de Historia" de Benjamin, como la demanda de "cepillar la historia a contrapelo" o de hacerse con una memoria "tal y

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

como relampaguea en el instante del peligro". La reivindicación de un trato más actual, dinámico y políticamente significativo del pensamiento benjaminiano por parte de ciertos intelectuales argentinos frente al estudio presuntamente erudito, distanciado y frío por parte de "especialistas" alemanes, polémica avivada el penúltimo día del congreso por Ricardo Forster y secundada por Alejandro Kaufman, marcó decisivamente el ambiente y hasta el rumbo de las exposiciones y los debates finales. Así, Horst Nitschak optó por cambiar el tema de su ponencia, tal y como había hecho Forster en vista de las circunstancias del momento –el fallecimiento de Kirchner– vividas por él con gran conmoción, y respondiendo a su colega argentino, Nitschak presentó una perspectiva alternativa y diferenciada de la recepción e importancia de Benjamin en Alemania.

Aunque el programa del congreso no contiene ninguna clasificación para las ponencias plenarias, éstas se pueden ordenar, en un sentido general y no exclusivo, según los siguientes temas: (1) Recepción y actualidad de Benjamin en Latinoamérica, (2) Recepción y actualidad de Benjamin en Alemania, (3) Actualidad y relevancia de Benjamin en general, (4) Autores y figuras que inspiraron el pensamiento de Benjamin sobre política, memoria, historia, justicia y tiempo, (5) Benjamin en comparación con otros autores.

En lo siguiente destacamos algunos de los temas presentados y discutidos en las sesiones plenarias del congreso. Al haber optado por una agrupación temática de las ponencias no nos atenemos al orden cronológico de las intervenciones.

1. Recepción y actualidad de Benjamin en Latinoamérica

Ponencia de Michael Löwy

En la conferencia inaugural del congreso, Michael Löwy (CNRS-EHESS, París) defendió el punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina y resaltó los aspectos de la filosofía de Benjamin, especialmente de las *Tesis*, que nos hacen entender este continente. En opinión de Löwy, las *Tesis* "Sobre el Concepto de Historia" representan el documento más importante del materialismo histórico desde las tesis de Feuerbach. Expresión de una cultura de Europa central, tienen un significado universal y pueden usarse, según el ponente, en otros contextos distintos, especialmente en el de América Latina. Como resaltó Löwy citando a Benjamin en las *Tesis* XII, las luchas de liberación del presente se inspiran en el sacri-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ficio de las generaciones vencidas y en la memoria de los mártires del pasado, como es, en el caso latinoamericano, la memoria de Cuhahutemoc, Tupac Amaru, Zumbi dos Palmares, José Marti, Emiliano Zapata, Augusto Sandino o Farabundo Marti. Según el ponente, en Europa no se tienen bien las tesis de que las revoluciones no se hacen a favor de los hijos sino en recuerdo de los mártires. Uno de los pocos escritos de Benjamin sobre América Latina es el pequeño texto que escribió en 1929 en la revista *Die Literarische Welt* reseñando el libro "Bartholomé de las Casas. "Pere des Indiens" de Marcel Brion (París, Plon, 1928). El texto representa para Löwy una fascinante aplicación del método benjaminiano de interpretar la historia desde el punto de vista de los vencidos al pasado de América Latina utilizando el materialismo histórico. El ponente destacó también la observación de Benjamin sobre la dialéctica cultural del catolicismo y la consideró como una intuición de la futura teología de la liberación. A continuación, Löwy expuso diferentes reivindicaciones y acontecimientos en América Latina, que recuerdan el espíritu y las demandas de Benjamin, como por ejemplo la Revolución mexicana de 1911 que se enfrentó a una visión evolucionista, euro-céntrica y colonialista, tendencia que se refleja en los frescos de Diego Rivera en el Palacio de Cortés en Cuernavaca, los cuales tienen, a su vez, un equivalente historiográfico en los escritos del marxista peruano José Carlos Mariátegui. Otros ejemplos presentados por Löwy son el libro "Las venas abiertas de América Latina" (1981) del escritor uruguayo Eduardo Galeano, la filosofía de Gustavo Gutiérrez Merino, iniciador de la Teología de la Liberación que partía de que había que leer los hechos a partir del revés de la historia, o el debate sobre la necesidad de la celebración de los vencidos, que surgió en el marco de las celebraciones del Quinto Centenario del "Descubrimiento de América". Las analogías entre las demandas benjaminianas y las reivindicaciones latinoamericanas incluyen también la dimensión ecológica que Löwy descubre en Benjamin en su crítica al progreso y a la dominación de la naturaleza. Respecto a esta dimensión, el ponente destacó la utopía de Fourier, que aparece en las *Tesis*, y la teoría de las sociedades matrifocales de Johann Jakob Bachofen, a la que se refiere Benjamin en la obra de los *Pasajes* y a las que alude Mariátegui diciendo que sus herederos son las comunidades indígenas que defienden la naturaleza ante las multinacionales petroleras. A este respecto, Löwy citó el "freno de emergencia" de las *Tesis* de Benjamin, la necesidad de interrumpir la aceleración

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

hacia una crisis ecológica mediante una revolución que representa, según el ponente, nuestra única esperanza.

En el debate posterior se habló sobre una posible diferencia entre el concepto de "vencido" y "víctima", distinción que Löwy cuestionó alegando que Benjamin, al hablar de "vencidos", es también consciente de aquellos que ni siquiera tuvieron la posibilidad de luchar, las víctimas, como lo fueron los judíos perseguidos y asesinados por los nazis. Se reflexionó sobre el impacto que pueden tener determinados gestos simbólicos presentados en público. Actos como el disparo de un grupo de indígenas en Brasil contra un enorme reloj construido por la cadena de televisión comercial Globo para contar los días y las horas hasta el 500º aniversario del "descubrimiento" de América son capaces, según, Löwy, de expresar sentimientos colectivos y actitudes de protesta. Finalmente se discutió sobre la experiencia guaraní respecto a la naturaleza, el exilio paraguayo –el más largo y menos conocido en América Latina– y la historia de Brasil y Paraguay, que representa una típica historia de los vencedores.

Ponencia de Mauricio Seligman

Mauricio Seligman (DTL/IEL UNICAMO, Campinas) habló sobre la desmemoria de la dictadura brasileña (1964-85) sancionada por la ley de amnistía en Brasil que garantiza la impunidad. Como destacó el ponente, la memoria es colectiva antes de ser individual. La colectividad, sin embargo, no es algo dado, sino que se construye como grupo con lazos colectivos. Uno de esos lazos es el testimonio, elemento imprescindible para salir de la situación de víctima y crear un nuevo espacio político más allá del trauma. En la visión de Seligman, el testimonio es la narrativa tras las catástrofes, algo que deben hacer las víctimas mismas, puesto que es imposible testimoniar por el otro. Como resaltó el ponente, se impidió en Brasil el paso al testimonio tras la dictadura, por lo que la literatura testimonial brasileña es relativamente pequeña. No hay ni cultura de la memoria –las novelas aquí son escasas– ni tampoco testimonio jurídico del testigo que testimonia su experiencia personal. Según Seligman, 30 años después de la amnistía se trata de romper finalmente el estancamiento emocional.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Ponencia de Jeanne Marie Gagnebin

Otra ponencia que trataba la amnistía y desmemoria en Brasil era la de Jeanne Marie Gagnebin (PUC-SP/UNICAMP, San Pablo/Campinas) titulada "Oublier le passé?" El propósito de Gagnebin era resaltar, en comparación con otros países como Argentina, la "excepción" que constituye la política de memoria del gobierno brasileño, esto es, sus estrategias de olvido masivo con respecto a la dictadura militar de 1964 a 1985. Como afirmó el ponente, el estatus de "víctima" no forma parte del vocabulario brasileño. En 1977 se dictó en Brasil la Ley de Amnistía y en 1995 la Ley sobre los Desaparecidos que reconoce la condición de "desaparecido" sin considerar, sin embargo, ninguna reparación ni investigación. En su ponencia, Gagnebin hizo también referencia a aquellos conceptos de la filosofía de la historia de Benjamin que pueden ayudar a encontrar formas y modos para luchar, hoy en día, contra la política del olvido. En este sentido aludió al concepto benjaminiano de la rememoración/recordación (*Eingedenken*), la posibilidad de otra lucha como la de "cepillar la historia a contrapelo", así como la imposibilidad e inconveniencia de definir el sujeto de la historia, a la que hace referencia Benjamin en sus *Tesis*. Como resaltó Gagnebin, las políticas de olvido impuesto no llevan a olvidar, sino, más bien, al retorno del pasado.

Ponencia de Horacio González

Horacio González (Biblioteca Nacional, Buenos Aires) habló sobre la dimensión teológico-política en la dictadura argentina, los insurgentes y en Walter Benjamin. Como destacó González, en Argentina no ha habido teólogos de la liberación ni grandes teólogos de la talla de Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Gustavo Gutiérrez Merino o el Padre Mugica. En la última dictadura argentina, en la que estuvieron involucrados muchos sacerdotes, hubo, más bien, incluso una justificación teológica de la crueldad. Como órgano del catolicismo nacionalista, que seguía esta línea, González citó la revista Cabildo, fundada en 1973, que se encuentra en el extremo opuesto a la revista Criterio. Con respecto a la dimensión política de Benjamin, González resaltó la relación entre éste y Carl Schmitt: mientras Benjamin leía con devoción el Estado de Excepción de Carl Schmitt, éste elogió la crítica de violencia de Benjamin. Lo que separa, según el ponente, a los dos, es que en Benjamin, que cita a Schmitt en el "Origen del Drama Barroco" diciendo que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

el soberano representa la Historia, el príncipe del orden barroco debe evitar la excepción.

Ponencia de Ricardo Forster

Ricardo Forster (FSOC/UBA, Buenos Aires), que optó, ante el reciente fallecimiento de Néstor Kirchner, por no leer la ponencia que había preparado, hizo una exposición libre en la que se refirió tanto al momento histórico que se estaba viviendo en Argentina y al lugar del congreso con su historia y su presente, como a la importancia que tiene Benjamin en Argentina y América Latina frente al tipo de recepción que se da en Alemania. Según Forster, en los tiempos de Benjamin algo comenzó a romper la repetición, esto es, la lengua de los dominadores. Escuchando el reclamo de los oprimidos y olvidados, Benjamin se resistió, según el ponente, a aceptar la línea de progreso como fundamento último en el que se inscribe la historia; en su lugar recalcó la interrupción, el dolor, el sueño y la espera. Como resaltó Forster, la linealidad se rompió hace 8-9 años en América Latina que empezó entonces a leer, pensar y situarse de otra manera en el tiempo que comenzaba, y a reclamar, junto a lo político, un Benjamin muy "interpelador". El ponente hizo referencia a Pancho Aricó, pensador gramsciano argentino muerto en 1991, que estaba convencido, según Forster, de que no se podía leer a Benjamin despojándolo del presente. Comparando la relevancia actual de Benjamin en América Latina con su recepción en Alemania, el ponente resaltó la imposibilidad de encontrar un fundamento común entre los alemanes, por un lado, y los argentinos y brasileños, por otro lado, durante un encuentro celebrado recientemente en Berlín sobre la actualidad de Benjamin en Europa y América Latina. Según Forster, los colegas alemanes no tenían nada que decir en el ámbito político; hablaban, más bien, sobre las nuevas ediciones y la diferencia conceptual entre tres o cuatro categorías benjaminianas. Con el mismo tono polémico, el ponente denunció a los especialistas alemanes y europeos que se dedican a llevar a cabo un desmembramiento de Benjamin acoplado a un discurso progresista propio de los vencedores. A diferencia de esta tendencia, Forster reivindicó a un Benjamin que permite refugiarse frente al triunfo. Haciendo referencia a la importancia de la revista CONfines, publicación académica mejicana de ciencias sociales, el ponente resaltó lo que había significado para él y sus colegas latinoamericanos la lectura de Benjamin, una lectura que les había ayudado a pensar y expresar los temas desde la inquietud, el ma-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

lestar. Tras recalcar que "estos son días extraordinarios, jornadas tremendas", que "amaba profundamente" a Benjamin y que lo tenía en sus "entrañas", el ponente mencionó una vivencia reciente muy significativa para él: había viajado a Río Gallegos, ciudad natal del fallecido ex Presidente Néstor Kirchner, donde vio un cartel que decía "Los gitanos de Santa Cruz te recuerdan para siempre. Fuerza Cristina". Recordando a Kirchner y su apoyo al proceso de la memoria, el ponente resaltó que habían estado discutiendo cosas que les están atravesando por lo excepcional en este lugar –la Ex ESMA– de "espectros y fantasmas", un lugar donde habían querido "cerrar la memoria asfixiada".

Ponencia de Alejandro Kaufman

En una línea parecida a la de Ricardo Forster, Alejandro Kaufman (FSOC/UBA, Buenos Aires) reivindicó el derecho y deber de llevar el pensamiento de Benjamin a la actualidad, tal y como se hace en Argentina. Ante la necesidad de buscar maneras de pensar el horror y ante el hecho de que en Argentina no se había alcanzado la paz ni la estabilidad ni un estado en el que se pueda decir que algo ha "pasado", Kaufman resaltó la tarea de construir colectivamente una voz propia, algo que se puede hacer recurriendo a Benjamin. En este contexto no se trata, según el ponente, de que "leamos a Benjamin, sino que Benjamin nos lea a nosotros."

Ponencia de Eduardo Jozami

El director del *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*, Eduardo Jozami, afirmó al comienzo de su intervención que el equipo organizador del congreso había tenido que incorporar algo del clima que se estaba viviendo en esos días. Igual que Forster y Kaufman, Jozami recalcó la manera especial en la que se leía a Benjamin en América Latina. Según indicó el ponente, la repercusión de Benjamin ciertamente no fue muy grande a finales de los '60 y principios de los '70; con el tiempo, sin embargo, y especialmente con la aparición de la demanda de memoria tras la dictadura, se fue citando cada vez más al autor de las *Tesis* en discursos vinculados a los derechos humanos, en muchos casos sin conocer bien su obra. Según Jozami, había tal vez demasiado citadores, aunque Benjamin, en su pensamiento fragmentario, no lo hubiera impedido. Si era imposible, en palabras de Jozami, de leer a Benjamin en Argentina en los años '70, su obra y personaje resultó fascinante 25 años después. Como relató el ponente, apareció de pronto un pensador que no ha-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

blaba de revolución sino de redención, que mantenía un fuerte vínculo con la tradición judía y que seducía con su reflexión abierta. Nadie leyó entonces a Benjamin como se había leído a Marx; no se buscaba en él ninguna receta económica sino más bien inspiración. Según Jozami, Benjamin enseñó la tarea de reconstrucción del pasado y ofreció con ello un modelo válido hasta el día de hoy. Como recalcó el ponente, Benjamin proporciona un modo de cómo quiere trabajar el *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti* sobre memoria y derechos humanos, un modo que se caracteriza por la pluralidad y la disposición de discutir con todos.

Algunos de los puntos que aparecieron en la discusión de las ponencias dedicadas a la recepción y actualidad de Benjamin en América Latina, era la importancia que tenían Siegfried Krakauer y Walter Benjamin para entender el despilfarro absoluto en Argentina en los años 90, teniendo en cuenta que el despilfarro del tiempo de Krakauer y Benjamin se parece mucho al de la burguesía argentina que lo practicaba a gran escala. También se recalcó que Benjamin, que partía de que "convencer es infecundo", no era un pensador autoritario, puesto que no era monumental. Se resaltó la necesidad de librarse un poco del nombre y pensar, en cambio, en qué se trata.

2. Recepción y actualidad de Benjamin en Alemania

Ponencia de Horst Nitschack

En vistas de la ponencia de Ricardo Forster, Horst Nitschack (Universidad de Chile) optó por defender a los colegas alemanes y hablar de la recepción de Benjamin por parte de la generación alemana del '68 a la que había pertenecido él mismo. El ponente, que se caracterizó a sí mismo como "mediador" y no como "especialista" en Benjamin, consideró al autor de la "Obra de los Pasajes" como un pensador profundamente europeo, hecho que explica, según Nitschack, la razón por la que no quiso irse de Europa. En defensa de sus colegas alemanes, que Forster había criticado en su ponencia, Nitschack recordó que no había que desestimar la dimensión filológica de Benjamin, sino que había que tener también en cuenta las cosas finas y espirituales que eran importantes para él, igual que su sutil trabajo con las palabras. El ponente definió el pensamiento de Benjamin como una reflexión que no termina nunca, que siempre va más allá, ya que toda respuesta es confrontada con otra pregunta. A continuación, Nitschack expuso la importancia que tuvo el

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

pensamiento benjaminiano para la generación del '68 en Alemania, los hijos de los que habían vivido el régimen nazi y participado en la Segunda Guerra Mundial. El ponente resaltó que lo que les fascinaba en aquel entonces a los jóvenes era el antiautoritarismo de Benjamin que pensaba desde sus propias experiencias sin mencionarse, sin embargo, en ningún momento a sí mismo. Citando un pasaje de "El Narrador", donde Benjamin habla de la gente que volvió muda de la Primera Guerra Mundial, Nitschak incidió en el concepto benjaminiano de "experiencia". Igual que aquellos hombres mudos, de los que habló Benjamin, la generación que había participado en la Segunda Guerra Mundial no hablaba de sus experiencias sino sólo de sus vivencias, de pequeñas anécdotas que en realidad no permitían entender lo que habían vivido. Igual como lo había descrito Benjamin, aquella generación estaba llena de historias; sin embargo, no captaba en absoluto su propia historia. Lo mismo se produjo, según el ponente, en los discursos oficiales. Aunque los jóvenes sabían de los 6 millones de muertos en los campos de concentración, los nombres de "Auschwitz" o "Buchenwald" para ellos no eran más que etiquetas que no significaban nada. Como afirmó el ponente, el trabajo de la memoria es muy lento, y el trabajo del trauma todavía no está terminado en Alemania. Haciendo alusión a la ponencia de José María González García, Nitschack resaltó la diferencia de la generación de la guerra, que se había educado bajo el modelo del Ángel de la Victoria, y la generación de Nitschack, que vivió con la derrota y no conocía, por tanto, el modelo victorioso. En referencia a la ponencia de David Ferris sobre Benjamin y Sebald, Nitschack afirmó que Sebald, al igual que Benjamin, no estaba interesado en recuperar algo monumental sino más bien las experiencias subjetivas. El ponente resaltó que sólo se podía entender algo desde la subjetividad y no desde una identificación ciega. Finalmente, Nitschack reconoció que leía a Benjamin con mucho más escepticismo que en América Latina, en el sentido de que lo consideraba un pensador profundamente europeo. Preguntándose qué derecho tenía de aplicar la filosofía de la historia de Benjamin a cuestiones de modernidad y modernización en América Latina, invitó a una mayor cautela a este respecto.

En la discusión se debatió la cuestión de si Benjamin era europeo o no, pregunta que una participante consideró como equivocada, ya que Benjamin había tratado fenómenos reales como el capitalismo, que no son europeos sino globales.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

3. Actualidad y relevancia de Benjamin en general

Ponencia de Ralph Buchenhorst

La ponencia de Ralph Buchenhorst (Universidad Martin Luther de Halle-Wittenberg) se propuso indagar el cambio en la llamada cultura de la memoria, un cambio que, según el ponente, lleva de la memoria personal de los individuos a la memoria como red global de recuerdos mediatizados. Partiendo de una concepción de memoria "multi-direccional" en la que todas las memorias coexisten y buscan su conexión, Buchenhorst quiso poner a prueba los conceptos benjaminianos de memoria e historia en la realidad actual. Con respecto a la pregunta por la actualidad de esos conceptos, como la alegoría, el pasaje o el shock, el ponente observó que eran obsoletos para las mega-ciudades actuales a las que habría que aplicar más bien conceptos como la conciencia nómada o los lugares del olvido que encontramos en los shopping, recintos feriales o aeropuertos. También echó en falta el valor pronóstico de los pasajes que Buchenhorst sustituiría por los palacios de cristal. El ponente terminó postulando un diálogo abierto entre las diferentes culturas e historias, un diálogo que representa la esperanza que debería guiar los discursos latinoamericanos de la memoria y el discurso europeo de la historia.

Ponencia de Reinhold Görling

Reinhold Görling (Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf) reflexionó en su intervención sobre los conceptos de justicia, historia y verdad. En este contexto se preguntó cómo el colectivo puede convertirse en actor. En su ponencia hizo referencia a las ideas de Benjamin sobre del sueño, el inconsciente, la importancia del "tiempo-ahora" ("Jetztzeit") que paraliza el flujo de la historia y la experiencia de la violencia que se conserva en nuestra cultura. Respecto al último punto, Görling advirtió que la inversión de la apertura en violencia es una posibilidad constante de nuestra cultura. Ésta alberga, según el ponente, las heridas y también los temores ante ellas, por lo que todos hemos de entrar en diálogo y hablar de esas experiencias, no sólo retrospectivamente sino también en el presente.

Ponencia de Américo Cristófalo

Atendiendo especialmente a los conceptos de "tiempo mesiánico" y "alegoría", la ponencia de Américo Cristófalo (FFyL/UBA, Buenos Aires) se centró en la con-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

cepción benjaminiana del tiempo. Tras hacer referencia a las *Tesis* en las que Benjamin habla de la imagen del instante histórico y de la suspensión del progreso, Cristófalo resaltó que no se puede reducir el tiempo benjaminiano al futuro que se asoma ni al tiempo en equilibrio absoluto, sino que había que enfocar el presente que relampaguea en el instante. Así como la alegoría del Ángel de la Historia se opone a la historia en sucesión, el tiempo mesiánico se aísla, según el ponente, de las formas proféticas; tiene como su forma de ser la alegoría, un contenido de verdad a la que se agrega su ausencia. Como resaltó Cristófalo, la alegoría es el testimonio de la fractura y recibe una inscripción literaria. Resaltando los conceptos de "ruina", "caducidad" y "naturaleza caída", el ponente aludió a la lectura benjaminiana de Beaudelaire, su concepto de *spleen* y su interés en detener el progreso moderno.

4. Autores y figuras que inspiraron el pensamiento de Benjamin sobre política, memoria, historia, justicia y tiempo

Ponencia de Dolf Oehler

Dolf Oehler (Universidad de Bonn) habló en su ponencia de la lectura de "Fleurs du mal" por parte de Walter Benjamin. Como resaltó el ponente, Benjamin soñó con interrumpir el curso del mundo con ayuda de un poeta: Charles Beaudelaire, autor de "Fleurs du mal". Con este fin, Benjamin hizo uso, según Oehler, de los siguientes conceptos claves de Beaudelaire: la melancolía, la alegoría, el *flâneur* y la multitud, el bohemio, el *spleen*, la prostituta y la muerte, la modernidad, la moda y la novedad, mientras que adoptó otros conceptos del materialismo dialéctico como la noción del fetichismo, la mercancía, la alienación o la fantasmagoría, que había introducido Marx.

Ponencia de Lisa Block de Behar

Lisa Block de Behar (Universidad de la República, Montevideo) centró su exposición en la pasión de Benjamin de repetir. Según la ponente, la memoria es doble, y Benjamin parece partir de esta concepción al meditar a lo largo de su obra sobre mundos paralelos. De Behar resaltó la influencia de Louis Auguste Blanqui en los conceptos benjaminianos de tiempo y espacio y descubrió sorprendentes afinidades entre Benjamin, por un lado, y Adolfo Bioy Casares y Jorge Luis Borges, por otro lado. Según la ponente, Borges y Benjamin se imitaban sin conocerse, aunque

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

podían haberse conocido, pues tenían amigos comunes como Gisèle Freund o Gershom Scholem.

Ponencia de Stéphane Douailler

Stéphane Douailler (París VIII, París) habló en su ponencia de la influencia de Louis Auguste Blanqui en Benjamin, la cual se refleja, según el ponente, en los apuntes para la "Obra de los Pasajes", el proyecto del libro sobre Charles Beaudelaire, su exposición sobre "París, capital del siglo XIX" y el "Parque Central".

Ponencia de José María González García

La ponencia de José María González García (Instituto de Filosofía, CCHS/CSIC, Madrid) versó sobre el importante papel que juega la figura del ángel en la concepción benjaminiana de la historia y la memoria. Para ello, el ponente diferenció entre dos tipos opuestos de ángeles: el Ángel de la Victoria, símbolo de la historia de los vencedores, por un lado, y el Ángel de la Historia, representación alegórica de la memoria de los vencidos, por otro lado. González García explicó que en la tradición judía, el Angelus Novus aparece para cantar sus alabanzas y luego desaparece en la nada. En sus *Tesis*, Benjamin convierte el Angelus Novus en un Ángel de la Historia. Con respecto a éste González García se preguntó desde cuándo la historia tenía un ángel. Como respuesta, el ponente expuso la transformación que se produjo en la historia, especialmente en Prusia, de la *Niké*, diosa de la Victoria, en una figura que tiene los atributos de un ángel cristiano y finalmente en el Ángel de la Victoria. A lo largo del siglo XIX, en el cual Prusia celebró tres grandes victorias, se multiplicaron, especialmente en Berlín, las representaciones simbólicas de la victoria, ángeles urbanos con los que Benjamin tuvo que convivir a diario, como afirmó González García. Frente a esos ángeles que propagaban una concepción lineal de progreso y una historia que pertenece a los vencedores, Benjamin reclamó, según González García, la figura del Angelus Novus, un ángel que mira al pasado haciéndose cargo de los vencidos, aquéllos que la historia victoriosa olvida e ignora. Siguiendo un imaginado "vuelo transatlántico", González García señaló finalmente la presencia del ángel victorioso en diferentes lugares de América Latina, como por ejemplo el Ángel de la Independencia que se encuentra en el Paseo de la Reforma de la capital federal de Méjico, una diosa *Niké* inspirada en el Ángel de la Victoria de Berlín, o el ángel ubicado en el Cerro de la Independencia en Mendoza. Gon-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

zález García concluyó su exposición apuntando que, aunque gran parte de la historia de América Latina esté basada en la historia de los vencedores y con ello en la figura del Ángel de la Victoria, se ha pasado ahora, con la memoria de los desaparecidos, también al Ángel de la Historia de Benjamin.

Ponencia de Miguel Vedda

En su ponencia, Miguel Vedda (FFyL/UBA, Buenos Aires) expuso la importancia que tiene la poética del cuento de hadas para Walter Benjamin. El ponente comenzó llamando la atención sobre el interés de diferentes pensadores marxistas –entre ellos Kart Marx o György Lukács– hacia el cuento maravilloso. A su vez, en su ensayo sobre Karl Kraus y la "Obra de los Pasajes", Benjamin llevó a cabo un análisis marxista y materialista del mito. Vedda resaltó también la importancia que Benjamin atribuye a la infancia como categoría política: como revela Benjamin, los niños se interesan por los deshechos y los combinan de manera siempre nueva; en general sustraen las cosas del ámbito mercantil y las insertan en el ámbito simbólico dándoles un contenido onírico. Como apuntó el ponente, Benjamin muestra en "El Narrador" de qué manera el cuento de hadas es capaz de proporcionar una posible conciliación entre hombre y naturaleza. Según Vedda, el cuento es el primer consejero del niño, porque alguna vez lo fue de la humanidad; aparece para vencer el mito, enseña al niño a no temer y revela la relación entre naturaleza y hombre.

5. Benjamin en comparación con otros autores

Ponencia de David Ferris

En su ponencia, David Ferris (University of Colorado at Boulder) puso a Benjamin en relación con el escritor alemán Winfried Georg Sebald (1944-2001) centrándose en el tema de los ornamentos del tiempo y el lugar del olvido. Según el ponente, la concepción benjaminiana de la memoria y del olvido nos permite acercarnos a la práctica narrativa de Sebald que parte de que el pasado se sobrevive incluso a sí mismo, esto es, sobrevive hasta su propio "pasar". Como resalta Ferris, la memoria afirma su presente recordando que todos aquellos lugares y objetos en los que presuntamente se encuentra la historia carecen de memoria. Haciendo referencia tanto a Sebald como a Benjamin, el ponente señaló que una historia que pertenece

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

a un lugar o un objeto jamás podrá ser oída ni descrita ni transmitida si no se realiza en la memoria.

Ponencia de Jörg Zimmer

Jörg Zimmer (Universitat de Girona, Barcelona) habló de los conceptos de progreso y memoria en Ernst Bloch y Walter Benjamin. El ponente empezó destacando los puntos comunes que se pueden encontrar en los dos pensadores: la crítica de un tiempo vacío y homogéneo, la crítica de un pensamiento orientado en el progreso y la crítica de una visión de la historia que aleja el pasado. En opinión de Zimmer, las diferencias entre Bloch y Benjamin se hallan en su concepción distinta de la rememoración (*Eingedenken*) y el rol de la intencionalidad. Mientras Bloch opta, según Zimmer, por una intencionalidad de la esperanza como *docta spe*, Benjamin favorece una verdad carente de intenciones. Si Bloch apunta a la posibilidad de recuperar una memoria reprimida mediante la intencionalidad, Benjamin apuesta por una verdad que relampaguea, una imagen dialéctica en la que falta toda intencionalidad. Zimmer concluyó señalando que los dos modelos de memoria histórica son complementarios: la permanencia de la catástrofe que Benjamin advierte y la posibilidad en la historia a la que apunta Bloch.

En el debate posterior Miguel Vedda resaltó que Benjamin quería construir en su "Infancia en Berlín hacia 1900" un aparato de análisis de la infancia que permite trabajar la memoria involuntaria. A continuación se discutió si la no intencionalidad debía recibir en la obra de Benjamin el rol tan destacado que Zimmer le había dado en su ponencia.

EL CONTRAPESO DE LA BARBARIE. BENJAMIN EN COLOMBIA

A Counterweight for Barbarism. Benjamin in Colombia

CLAUDIA SUPELANO-GROSS*
csupelano@usal.es

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 28 de noviembre de 2010

RESUMEN

Sin duda, el fundamento del estudio de la obra de Walter Benjamin en diferentes latitudes es la actualidad inherente a su pensamiento. Por ello, este artículo pretende dar cuenta de las distintas aproximaciones a la obra de Benjamin realizadas en Colombia, las cuales se sustentan sobre la base de tres aspectos fundamentales: la necesidad de actualizar el ámbito cultural colombiano iniciado a principios de los años sesenta, la necesidad de renovación de los planes de estudio de filosofía y la clara conciencia de que la historia del país y su condición de nación ha estado marcada por un pasado de violencia física y cultural que no ha sido tratado y que requiere ser repensado desde el presente. Estos tres aspectos son los que determinan y articulan el presente trabajo, que ha sido dividido en cuatro notas interdependientes. La primera hace alusión a uno de los intelectuales colombianos más notables, Rafael Gutiérrez Girardot. La segunda, se centra en el ámbito universitario colombiano en lo que se refiere a los estudios de filosofía y que tiene como principal escenario la Universidad Nacional de Colombia, donde desde hace tres décadas se ha promovido la investigación en torno al planteamiento benjaminiano. La tercera nota hace referencia a la novela *El pasajero Benjamin* del escritor colombiano Ricardo Cano Gaviria, cuyo deseo de renovar la forma y los temas de la literatura colombiana le llevaron a interesarse por la obra y figura de Walter Benjamin. Por último, la cuarta nota aborda el discurso artístico de la colombiana Doris Salcedo, discurso al que subyacen varios planteamientos benjaminianos.

Palabras clave: Walter Benjamin; Colombia.

ABSTRACT

Without a doubt, the study of Walter Benjamin´s work in different latitudes has its basis in the inherent actuality of his thought. That is why, this paper pretends to analyze different approaches to Benjamin´s work made in Colombia, which are sustained in three fundamental aspects: the need of updating Colombian cultural sphere, the importance of renewing Philosophy pro-

*Personal Investigador en formación dentro del Programa FPU del Ministerio de Educación de España. Universidad de Salamanca.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

grams, and the awareness of the fact that the development of Colombian history and its condition as a nation has been marked by a physical and cultural violent past that has not been studied and demands to be analyzed in the present. These main aspects determine and articulate this paper that has been divided into four interdependent notes. The first one refers to the noteworthy labor of Colombian thinker Rafael Gutierrez Girardot. The second focuses in Colombia´s academic sphere, mainly in Philosophy studies, which major scenery has been National University of Colombia, where the study of Benjamin´s thought has been promoted for more than three decades. The third note refers to *El Pasajero Benjamin* a novel written by Colombian writer Ricardo Cano Gaviria, whose pursuit of new ways and themes in literature led him to the study of Benjamin´s life and work. Finally, the fourth note tackles Doris Salcedo´s artistic discourse, in which some benjaminian ideas are developed.

Key words: Walter Benjamin; Colombia.

Subrayar la importancia y vigencia de la filosofía de Walter Benjamin no puede tener otro punto de partida que la actualidad del mismo. A este respecto, Jean-Michel Palmier afirma, en la introducción a su *Walter Benjamin. Le chiffonier, l´Ang et le Petit Bossu*[1], que una evidencia indiscutible de esta actualidad es la progresiva transformación de Benjamin en un punto de referencia ineludible para un sin número de reflexiones y debates en el curso de las últimas décadas. Ninguna otra obra, dice Palmier, pudo ejercer «una influencia tan intensa sobre la reflexión estética [...], la crítica de las ideologías del progreso histórico, o al desarrollo de un pensamiento que coloca una perspectiva apocalíptica junto a la esperanza revolucionaria en el instante presente»[2]. Sería, además, tal actualidad inherente al pensamiento benjaminiano la que fundamenta el estudio de su obra en diferentes latitudes. Incluso, podría decirse que la recuperación del planteamiento benjaminiano en diferentes países ha permitido superar las dificultades a las que se ha visto abocado el legado del filósofo alemán.

Pues bien, en este lento proceso de recuperación, el papel del ámbito intelectual hispanoamericano ha sido fundamental tanto por la elaboración de traducciones como por la difusión y estudio de la obra de Benjamin. Sin embargo, por causa de intereses editoriales, cuestiones políticas e ideológicas, varias aportaciones han permanecido en el anonimato, siendo el caso colombiano una muestra de ello. Por tal razón, lo que aquí se pretende es dar cuenta de las distintas aproximaciones a la

[1]Jean Michel PALMIER, *Walter Benjamin. Le chiffonier, l´Ang et le Petit Bossu*. Paris: Klincksieck, 2006.
[2] *Ibíd*., pág. 3.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

obra de Benjamin realizadas en Colombia, a fin de mostrar que, desde hace más de cuarenta años, hay y sigue habiendo un interés por el pensamiento del filósofo alemán en el ámbito colombiano.

Para entender las razones que explican el interés por el estudio de Benjamin en Colombia es preciso tener en cuenta varios aspectos. En primer lugar, la actualidad del pensamiento benjaminiano en general a la hora de abordar cuestiones ligadas a la historia, la experiencia, el lenguaje, la cultura y el arte. Esta actualidad se presenta, a su vez, como una posibilidad de dar cuenta de algunos problemas a los que se ha enfrentado el país en su proceso de desarrollo cultural e intelectual. Tal hecho se percibe claramente en la fundación, en mayo de 1960, de la Revista *Eco*, principal espacio de transgresión y difusión cultural.

Fundada por Karl Buchholz, *Eco* fue la primera publicación con presencia en Latinoamérica del editor alemán. Se trataba de un escenario de renovación en el que confluyeron varios de los intelectuales colombianos que resultarían fundamentales en el posterior estudio de Benjamin: Rafael Carrillo, Darío Cruz Vélez, Cayetano Betancur, Hernando Valencia Goekel, Rafael Gutiérrez Girardot y Ricardo Cano Gaviria, todos ellos imprescindibles a la hora de dar cuenta del estudio de Benjamin en el país. Desde un primer momento, la revista fue concebida como espacio de intersección entre Latinoamérica y Europa, entre Colombia y Alemania, en el que se pretendía una revisión crítica de los problemas contemporáneos a partir de un intercambio cultural. La importancia de esta revista en la difusión de la filosofía alemana en general y de la Teoría Crítica en particular se evidencia al revisar sus contenidos: traducciones de Th.W. Adorno, H. Marcuse, M. Horkheimer, Th. Mann, P. Celan, H. Arendt y H. Eisler que datan de 1963, además de, por supuesto, reseñas, artículos y notas acerca de las últimas producciones editoriales. En lo que se refiere a la obra de Benjamin, en esta revista se publicó, en dos entregas, la primera traducción hecha en Latinoamérica de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*[3], a manos de Carlos Rincón, así como algunos fragmentos de las obras tempranas del filósofo alemán. La gran virtud de *Eco* fue, sin duda, no sólo introducir la filosofía alemana en el país, sino que de alguna manera se nacionalizara y diversificara, combatiendo así el provincianismo y conservadurismo imperante en las décadas precedentes. Precisamente, esta actitud polémica y crítica es la que ha determinado las diferentes aproximaciones que se han hecho en Colom-

[3] Walter BENJAMIN, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», Trad. Carlos Rincón, en: *Eco*, Nº 87, julio de 1967, Bogotá, págs. 239-251 y en *Eco*, Nº 96, abril de 1968, Bogotá, págs. 578-602.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

bia del, y a partir del, pensamiento benjaminiano, tal y como se pretende mostrar a continuación.

Teniendo en cuenta lo anterior, el estudio de la obra de Walter Benjamin en Colombia se sustenta sobre la base de tres aspectos fundamentales: la necesidad de actualizar el ámbito cultural colombiano iniciado a principios de los años sesenta, la necesidad de renovación del ámbito universitario y la clara conciencia de que la historia del país y su condición de nación ha estado marcada por un pasado de violencia física y cultural que no ha sido tratado y que requiere ser repensado desde el presente[4]. Estos tres aspectos son los que determinan y articulan el presente trabajo, que ha sido dividido en cuatro notas interdependientes. La primera hace alusión a uno de los intelectuales colombianos más notables, Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005), cuyo papel en la traducción, crítica y difusión de la obra de Benjamin es incuestionable tanto en el ámbito académico como en el intelectual. La segunda, se centra en el ámbito universitario colombiano, en lo que se refiere a los estudios de filosofía, y que tiene como principal escenario la Universidad Nacional de Colombia, donde desde hace tres décadas se ha promovido la investígación en torno al planteamiento benjaminiano. La tercera nota hace referencia a la novela *El pasajero Benjamin* del escritor colombiano Ricardo Cano Gaviria, cuyo deseo de renovar la forma y los temas de la literatura colombiana le llevaron a interesarse por la obra y figura de Walter Benjamin. Por último, la cuarta nota aborda el discurso artístico de la colombiana Doris Salcedo, discurso al que subyacen varios planteamientos benjaminianos.

APROXIMACIONES

Como *aproximación a la realidad* definía el crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot la tarea del pensador, del artista, del crítico y del filósofo. Aproximación que debía hacerse con toda la fuerza posible, sin eufemismos, y con la plena conciencia de que era necesario buscar constantemente nuevos horizontes de interpretación a fin de evitar a toda costa el provincianismo del pensamiento. Por esta razón, la actitud polémica de Gutiérrez Girardot, expresada en la voluntad de ensayo, permite definir su obra como un alegato en contra de su época. Ensayista, crítico y filósofo con una clara vocación filológica y analítica, Gutiérrez Girardot forma parte de ese grupo de intelectuales que –lejos de los discursos del tipo alianza-de-civilizaciones y con la clara conciencia de la necesidad de un verdadero

[4] A este respecto véase: David BUSHNELL, *Colombia: una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 1998.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

intercambio cultural– promovió el conocimiento de Hispanoamérica en Alemania con múltiples traducciones, publicaciones y ediciones de autores hispanoamericanos: no en vano Jorge Luis Borges reconoció en él a su descubridor en Alemania; no en vano fue el fundador, en 1970, del Departamento de Hispanística de la Universidad de Bonn, del que fue profesor titular hasta 1993. Asimismo, formó parte de la generación de intelectuales colombianos que promovió y renovó los estudios de Filosofía en Colombia mediante la difusión de la filosofía alemana. Si bien, en un primer momento, su contacto con el pensamiento alemán tuvo lugar a través de las clases de Zubiri a las que asistiera en España y, por tanto, la impronta heideggeriana era evidente, sus viajes constantes a Alemania y su afán de conocer nuevos autores le llevaron a ser uno de los primeros ensayistas en introducir, entre otros, el pensamiento de Walter Benjamin, desconocido hasta entonces, en Hispanoamérica. En esta medida, la figura de Gutiérrez Girardot resulta fundamental a la hora de dar cuenta del estudio, traducción e investigación realizada en Colombia en torno al filósofo alemán.

Este deseo de búsqueda de nuevos horizontes lo llevó a fundar en 1954 la Editorial Taurus junto con Miguel Sánchez López y Francisco Pérez González. La editorial fue concebida desde sus inicios como un espacio de expresión y difusión del pensamiento contemporáneo. La importancia de Taurus en la difusión del pensamiento de Benjamin, independientemente de los problemas de traducción que se pusieran de relieve después –incluso por el propio Gutiérrez Girardot, como se verá más adelante–, es más que conocida y evidente si se tiene en cuenta que fue de las pocas ediciones disponibles en lengua española durante mucho tiempo. Paralelamente a su empresa editorial en España, y de manera consecuente con su deseo de evitar el provincianismo de la cultura hispanoamericana, inicia su colaboración en la recién fundada revista *Mito*, considerada como la institución trasgresora y renovadora del ámbito intelectual colombiano, así como en la ya mencionada revista *Eco* y en varios periódicos de Colombia y Argentina.

En lo que respecta al estudio de Walter Benjamin, Rafael Gutiérrez Girardot escribió algunos ensayos en los que ponía de relieve la dificultad del pensamiento benjaminiano, los problemas de su traducción y el consecuente peligro de malinterpretación, así como la posibilidad de análisis literario mediante algunas reflexiones y principios ligados a su planteamiento. El ensayo «Walter Benjamin. Posibilidad y realidad de una filosofía poética»[5], escrito en 1965, fue uno de los primeros escritos en el ámbito intelectual hispanoamericano acerca del filósofo alemán.

[5] Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, «Walter Benjamin. Posibilidad y realidad de una filosofía poética», en: *Aproximaciones*. Bogotá: Procultura. Presidencia de la República, 1986, págs. 105-111.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Presentaba aquí el pensador colombiano a Walter Benjamin como una figura cuya contribución a la cultura alemana no habría sido reconocida, y no sólo por las implicaciones políticas de su obra sino también por su «difusión "snob"», razón por la cual insta a «una asimilación profunda de sus ideas, no la imitación de su "ductus" estilístico solamente»[6]. Con estas afirmaciones subrayaba uno de los mayores peligros a los que se ha visto sometido el pensamiento benjaminiano: la reducción de su pensamiento de acuerdo con intereses culturales, políticos y epocales. Reducción que tiene uno de sus orígenes, según Gutiérrez Girardot, en la difícil clasificación a la que puede ser sometido Benjamin como autor. A este respecto señalaba que *aproximarse* a la obra del filósofo alemán tendría como primera dificultad el carácter no causal ni sistemático de su planteamiento, que se evidencia en el uso de motivos tan variados como la alegoría, el aforismo o la parábola[7]. Sin embargo, esta dificultad es vista por Gutiérrez Girardot como posibilidad si se tiene en cuenta que «Benjamin rompe los límites entre filosofía y poesía o creación literaria [...] y para ser fiel a la unidad del acto cognoscitivo su expresión trasciende las meras formas tradicionales fundadas en una división del mismo»[8]. Se refiere Gutiérrez a la forma benjaminiana de trabajar con los fenómenos, de acuerdo con la cual, al tratar con la realidad, lo importante es la autosuficiencia de los mismos, que sean únicos y que no se sometan o queden diluidos en una cadena de fenómenos que siguen a otros. Esta fascinación por los objetos y las correlaciones entre ellos es fundamental en tanto que presenta la filosofía benjaminiana como filosofía del fragmento, alejada de toda concepción sistemática[9]. A esta filosofía del fragmento es a lo que el pensador colombiano denomina «posibilidad de una filosofía poética», en la que no se trata de «interpolaciones filosóficas o poéticas en poesía y filosofía, respectivamente, o de interpretaciones poéticas de la filosofía y filosóficas de la poe-

---

[6] *Ibíd.*, pág. 106.

[7] A este respecto afirma: «no hay una sola prosa suya –sobre Kant, sobre el teatro barroco, sobre Ibiza, sobre las calles de una ciudad o sobre un recuerdo de infancia– en la que el contenido e intención no se disuelvan o desemboquen en alegoría o en metáfora, en la que el concepto no se reduzca al aforismo o parezca agotarse en la parábola. Sus descripciones de ciudades no se limitan al objetivo trazo literario, sino que traducen, al hilo del recuerdo, su experiencia del tiempo y proyectan una filosofía de la historia: el pasado, recuperado en el recuerdo, es esencialmente abierto y la protoforma del futuro». *Ibíd.*, pág. 106.

[8] *Ibíd.*, pág. 108.

[9] De acuerdo con Hannah Arendt, esa interpretación de singularidades viene determinada por un interés en «la correlación entre una escena callejera, una especulación sobre el mercado de cambios, un poema, un pensamiento, con la línea oculta que los mantiene unidos y le permite al historiador o al filólogo reconocer que todos deben situarse en el mismo periodo» en: Ana Arendt, «Walter Benjamin, 1892-1940», en *Hombres en tiempos de Oscuridad*, Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano. Barcelona: Gedisa, 2001, pág. 149.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sía, sino de una unidad cognoscitiva, que es el último apoyo del intelecto en la época del nihilismo y el primer intento de expresión del futuro»[10].

Una segunda *aproximación* al problema de la interpretación de la obra de Benjamin la realiza Gutiérrez Girardot en «Walter Benjamin y sus afinidades electivas»[11]. En este ensayo, escrito entre 1976 y 1980, intenta poner de relieve el peligro de los usos militantes del pensamiento benjaminiano. Para ello, afirma que el papel activo al que insta Benjamin en textos como "El autor como productor" o "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" no se corresponde con la adherencia a un partido ni con la militancia –de ahí que señale que, a pesar de los viajes del filósofo alemán a Moscú, éste nunca se adhirió al partido– sino más bien con una inteligencia revolucionaria y crítica. Esta lectura que sugiere Gutiérrez Girardot de la estética benjaminiana sería retomada, tiempo después, por Doris Salcedo en su discurso artístico[12]. Y es que, el pensador colombiano define tal problema de interpretación de la estética revolucionaria como «problema tabú», a saber, «una cuestión fundamental de la izquierda no burocrática, es decir, de la izquierda noleninista. Se trata de las fuentes de las que se nutre una inteligencia crítica y revolucionaria que desde la Ilustración y desde uno de sus herederos, Marx, es la de un intelectual "burgués". Con otras palabras, es el problema de la tradición de un revolucionario»[13]. En la misma línea, Gutiérrez Girardot muestra cómo, a su juicio, esta interpretación viene determinada, en cierta medida, por las modificaciones a las que fueron sometidos algunos textos de Benjamin en su primera edición, es decir, por un problema de raíz filológica ligado a una cuestión política. A este respecto, el crítico colombiano considera que Th. W. Adorno tuvo conciencia del problema que traía consigo el particular materialismo de Benjamin, producto de sus referencias y lecturas de autores como Carl Schmitt, «pero en vez de plantearlo decidió suprimirlo»[14]. Como muestra de ello, señala que en la edición de los *Escritos* (1955) de Benjamin:

---

[10] Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, «Walter Benjamin y sus afinidades electivas», en: *Aproximaciones*, pág. 110.
[11] Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, «Walter Benjamin y sus afinidades electivas», en: *Aproximaciones*, págs. 112-127.
[12] Precisamente en esta ambigüedad de la estética revolucionaria, se enmarca otro de los ensayos que Gutiérrez Girardot dedicara a Benjamin, a saber, «César Vallejo y Walter Benjamin», en: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid: Nº 520, octubre de 1993, pág. 55. Sin entrar en detalle en el complejo y denso análisis que Gutiérrez Girardot hace de las posibles relaciones entre Benjamin y Vallejo, baste decir aquí que la base de su reflexión es una posible similitud entre ambos en tanto que, para los dos, el arte debía participar de una estética que incluya en sus objetivos a los oprimidos.
[13] *Ibíd.*, pág. 112.
[14] *Ibíd.*, pág. 113.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

"[Adorno] se sirvió de un procedimiento que había introducido el nacionalsocialismo para limpiar de semitismo las obras publicadas en el Reino milenario: tachar el nombre de Edmund Husserl en la dedicatoria de *Ser y tiempo* y los de Kurt Riezler y Thomas Mann en la dedicatoria y una cita respectivamente del *Sófocles* de Karl Reindhart. En la citada edición de Benjamin, Adorno tachó las citas de Carl Schmitt en el apartado de notas de *El origen del drama barroco alemán*."[15]

Además de la supresión de la cita correspondiente de la *Teología Política* de Schmitt, también señala Gutiérrez Girardot la supresión de la mención que hace Benjamin a la influencia que Schmitt ejerció sobre su método en el *curriculum* de 1928, así como la no inclusión de la carta que Benjamin enviara a éste en 1930 en el epistolario que Adorno editara junto con Scholem, en 1966. Hoy en día son más que conocidas estas omisiones, pero en el momento en el que Gutiérrez Girardot escribía este ensayo acababa de editarse el epistolario de Benjamin a manos de Tiedemman y Schweppenhäuser (1974) y, por tanto, no existía ninguna traducción al castellano. De ahí que resulte evidente la importancia de su reflexión. Si bien el ensayista colombiano admite que tales supresiones son comprensibles desde el punto de vista de un judío perseguido como Adorno –y el propio Benjamin–, puesto que Schmitt pasaría a ser el teórico político del nazismo, no las admite desde el punto de vista filológico: «la supresión de esas citas, que arroja una última y delatadora luz sobre la actitud de Adorno frente a Benjamin, por emotivamente comprensible que sea, no es solamente una manipulación indebida, sino una falsificación del pensamiento y de la figura histórica de Benjamin»[16]. Evidentemente, no hay que olvidar que Gutiérrez Girardot pretende, por un lado, abogar por una interpretación de Benjamin que no se limite a la etiqueta de marxista y militante, para lo cual la presencia de Schmitt es fundamental y, por otro, que la supresión altera la evolución histórica del pensamiento benjaminano[17]. Por ello, incluye tam-

[15] *Ibíd*.

[16] *Ibíd*., pág. 114.

[17] Respecto a la manera en la que Gutiérrez Girardot equipara esta supresión a la censura, es importante señalar que tal equiparación se encuentra motivada por el interés del autor en corroborar su propia tesis en contra del marxismo militante de Benjamin a partir de la relación que éste sostuvo con Schmitt. Una interpretación más matizada de la influencia de Schmitt en Benjamin es desarrollada por Jean-Michel Palmier en su *Walter Benjamin. Le chiffonier, l´Ang et le Petit Bossu*, en donde señala que Benjamin se habría interesado en la obra de Schmitt principalmente por su crítica al parlamentarismo y al partidismo de la República de Weimar. Sin embargo, de acuerdo con Palmier, para ese entonces Schmitt no estaba afiliado al nazismo y, posteriormente, Benjamin no suscribiría el concepto que el jurista tenía de Estado. Cfr. Jean Michel PALMIER, *Walter Benjamin. Le chiffonier, l´Ang et le Petit Bossu*. Paris: Klincksieck, 2006, pág. 259, nota 319. En este sentido, la supresión realizada por Adorno, aunque sea en la forma de censura, parecería más un intento de protección ante

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

bién en este ensayo la mención a la carta que Schmitt realizara un año después de la edición de los *Escritos* de Benjamin, en su *Hamlet o Hécuba*, en la que el filósofo alemán reconocía su deuda intelectual con el jurista y se refería a las obras que Adorno tachó en la citada edición[18]. De la misma manera traduce y reproduce la carta mencionada[19].

Sin duda, esta insistencia filológica en la edición e interpretación de la obra de Benjamin se pone de relieve, una vez más, en sus críticas a la traducción que de la obra del filósofo alemán se llevara a cabo en España. Si bien Gutiérrez Girardot fue uno de los fundadores de la editorial Taurus, mantuvo una fuerte polémica con la misma, al abogar por el rigor y el contraste necesario entre traducciones. Sus ácidas declaraciones han quedado registradas en «Los primeros pasos», primer capítulo del libro que Taurus editara con motivo de sus cincuenta años de fundación[20]. En este capítulo, Gutiérrez Girardot se refiere, entre otros, a Jesús Aguirre, quien fuera el traductor de varias de las obras de Benjamin como «"un joven genio" que confundía Innsbruk con Frankfurt, autor de defectuosas traducciones de Walter Benjamin, peculiar especialista en Walter Benjamin de renombre mundial: aunque no se conoce un sólo ensayo y menos un libro suyo sobre el tema»[21].

las posibles malinterpretaciones de la obra y a la memoria de su amigo, al que Brecht caracterizara como «la primera víctima intelectual del nazismo».

[18] En este punto, y a fin de subrayar la importancia que tienen los materiales expuestos por Gutiérrez Girardot, es oportuno señalar que en 1996 José Luis Villacañas y Román García afirmaban en su artículo «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción» que «desde hace algún tiempo se conocen las menciones que Benjamin hace de Schmitt [...] menos conocido es el *excursus* de 1956 que Schmitt dedica a Benjamin a propósito de Hamlet [...] la documentación es relativamente desconocida en castellano», J. L. VILLACAÑAS y R. GARCÍA, «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción» en: *Daimon. Revista de Filosofía*, Nº13, Julio-Diciembre, 1996, pág. 42.

[19] La importancia de esta carta es puesta en evidencia por Gutiérrez Girardot de la siguiente manera: «la carta, que Scholem y Adorno no reprodujeron en la edición del *Epistolario* (1966), merece ser citada íntegramente no sólo porque muestra hasta qué punto la manipulación de Adorno contribuye a obstruir la comprensión de una obra fundamental de Benjamin, de por sí difícil, sino porque abre una perspectiva a un aspecto más profundo y en general a la ambigüedad del muy revolucionario Walter Benjamin: "Muy estimado Señor Profesor: en estos días recibirá Usted de la editorial un ejemplar de mi libro *El origen del drama barroco alemán*. Con estas líneas no solamente quiero anunciárselo sino también expresarle mi alegría de que puedo hacerle un envío por recomendación del señor Albert Salomon. Usted notará muy pronto cuánto debe a Usted mi libro en la exposición del concepto de soberanía en el siglo XVII. Tal vez me permita decirle además que también de sus obras posteriores, ante todo de la *Dictadura*, he deducido una información de mis modos de investigación filosófico-artísticos...». Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, «César Vallejo y Walter Benjamin», p. 114.

[20] Antonio LAGO CARBALLO (ed.): *Taurus, cincuenta años de una editorial (1954-2004)*. Madrid: Santillana, 2004.

[21] *Ibíd.*, pág. 22 y ss.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Esta actitud desafiante ante las labores de edición, traducción e interpretación de la obra de Walter Benjamin, así como sus numerosas publicaciones en Iberoamérica y Alemania, hacen de Rafael Gutiérrez Girardot uno de los promotores más importantes del estudio del filósofo alemán en castellano. Sus esfuerzos por difundir el pensamiento y obra de Benjamin de una manera rigurosa constituyen uno de los elementos claves en la recepción latinoamericana del autor no sólo en el ámbito intelectual sino también en el universitario. Sin duda –gracias a la introducción de pensadores desconocidos hasta el momento y a la elaboración de un pensamiento crítico en oposición a actitudes parroquiales y provincianas– Gutiérrez Girardot es uno de los protagonistas de la historia del proceso de renovación de los estudios de filosofía en Colombia, cuyo epicentro fue, y sigue siendo, la Universidad Nacional de Colombia.

LA RENOVACIÓN Y SUS RENOVACIONES[22]

Y es que, efectivamente, como centro de *renovación* de los estudios filosóficos en Colombia fue concebido el Instituto de Filosofía –posteriormente conocido como Departamento de Filosofía–, fundado en 1945. Adscrito a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, fue el primer centro público de estudio de filosofía gracias a la labor de un grupo de intelectuales que, liderado por Rafael Carrillo, buscaba ampliar los programas existentes. Desde un primer momento, el propósito central del Instituto fue promover el estudio de la filosofía moderna a fin de contrarrestar el neotomismo escolástico hegemónico hasta entonces. En este proceso de ruptura participaron, entre otros, Danilo Cruz Vélez, Jaime Vélez Sáenz y Cayetano Betancur, cuya primera generación de alumnos incluía, entre otros, a Hernando Valencia Goelkel, Julio José Fajardo, Carlos Patiño Roselli, Jorge Gaitán Durán y al propio Rafael Gutiérrez Girardot, todos ellos intelectuales fundamentales en el posterior desarrollo cultural colombiano. Esta primera *renovación* tuvo que enfrentarse al retorno del humanismo confesional en los programas académicos como resultado de la restauración conservadora durante las dos décadas siguientes, al tiempo que muchos de estos intelectuales se desplazaban a España, Alemania y Francia. Este doble proceso –el de restauración y desplazamiento– trajo consigo una segunda *renovación* en los intereses filosóficos del país, en la que la introducción de la filosofía alemana fue decisiva. Sólo teniendo en cuenta este lento proceso de desarrollo de la filosofía en Colombia es posible entender la im-

[22] Para la realización de este apartado he contado con la inestimable ayuda de Rubén Jaramillo Vélez, Omar Rosas, William Díaz y Bruno Tackels. A todos ellos un agradecimiento especial.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

portancia y las razones que llevaron al estudio del planteamiento de Walter Benjamin.

A partir de los años sesenta, con la fundación de la ya mencionada revista *Eco* y el regreso de varios intelectuales a Colombia, se empieza a estudiar, traducir y analizar la obra benjaminiana. De esta segunda etapa cabe destacar a Rubén Jaramillo Vélez, cuyo papel en el estudio de la Teoría Crítica, en general, y de Benjamin, en particular, es indiscutible[23]. Al regresar al país, después de realizar sus estudios en Alemania, Jaramillo Vélez emprendió una doble tarea de difusión y estudio de la filosofía alemana: por un lado, fue partícipe de la renovación de finales de los años setenta del plan de estudios de la Facultad de Ciencias Humanas en la Universidad Nacional de Colombia al incluir seminarios y cursos acerca de Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse en los programas de Sociología, Derecho y Filosofía. Por otro, fundó, en 1984, la revista *Argumentos*, caracterizada por ser uno de los principales medios de acceso y estudio de la Teoría Crítica, fuertemente vinculado a su actividad docente. Muestra de ello es el monográfico dedicado a Walter Benjamin, en el que, bajo el título *Homenaje a Walter Benjamin desde Colombia*[24], se ofrecen tanto traducciones –es el caso del artículo de Richard Wolin, «Walter Benjamin, una estética de la redención»– como ensayos y artículos en torno al planteamiento del filósofo alemán a cargo del propio Rubén Jaramillo Vélez, Jorge Hernán Toro Acosta y la colaboración del entonces profesor invitado Manuel Reyes Mate. Todos ellos buscan poner de relieve no sólo la importancia de la obra de Benjamin y su estudio en Colombia, sino también la diversidad de enfoques a la hora de abordar su planteamiento, así como los esfuerzos de los docentes y alumnos de la Universidad por difundir el estudio de la obra del filósofo alemán.

El trabajo de Jorge Hernán Toro –entonces profesor titular de la Facultad de Artes–, por ejemplo, es uno de los primeros trabajos en torno a la concepción benjaminiana de la estética a partir de su teoría del lenguaje, que muestra una de las líneas docentes e investigadoras instauradas en la Universidad desde finales de los años ochenta: el estudio de Benjamin en relación con el arte. Esta línea de investígación se ha consolidado no sólo en los programas de posgrado de Bellas Artes y Arquitectura sino también en los grupos de investigación del actual Instituto de Investigaciones Estéticas de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Co-

[23] Para un estudio pormenorizado del papel de Rubén Jaramillo Vélez en este proceso, véase, Claudia SUPELANO-GROSS, «Entrevista a Rubén Jaramillo Vélez» en: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Nº1, 2009, págs. 142-150, disponible en:
http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/constelaciones/article/view/352/4872

[24] VV. AA., «Homenaje a Walter Benjamin desde Colombia» monográfico Revista *Argumentos* Nº35/36, Julio de 1999.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

lombia. Los proyectos impulsados por este Instituto continúan la tarea de traducción y difusión iniciada por Jaramillo en *Argumentos.* Muestra de ello es el primer proyecto del grupo de investigación *Epistemologías, Discursos y Acciones de la Estética, la Crítica y la Historia del Arte* que, bajo la dirección de Amparo Vega –profesora del Instituto y de la Facultad de Ciencias Humanas–, ha iniciado en 2008 la traducción y difusión de algunos textos de Benjamin, así como la elaboración y publicación de traducciones de algunos de los estudios relativamente recientes en torno al filósofo alemán. Es el caso de la traducción del francés de algunos apartados de libro de Jean-Michel Palmier[25], así como la traducción completa del libro de Bruno Tackels *Pequeña Introducción a Walter Benjamin*[26], publicado en el año 2010 por la editorial de la Universidad Nacional.

La existencia de estos proyectos subrayan no sólo la importancia y actualidad de los estudios en torno al filósofo alemán en el país, sino también una cuestión fundamental que ya había sido comentada por Rubén Jaramillo Vélez en la «Presentación» de la revista *Argumentos*, a saber, el papel decisivo de la Universidad Nacional como epicentro del estudio de Benjamin en Colombia. Esta afirmación viene reforzada por el hecho de que, acorde con la intención de promover la continuidad de la investigación, muchos de los textos publicados a lo largo de los últimos treinta años por la universidad forman parte de los trabajos realizados por alumnos en los seminarios de lectura de las licenciaturas y programas de posgrado. Esta intención se ve en varias publicaciones de la Universidad[27], cuyo principal antecedente son la revista *Ideas y Valores* y la ya mencionada revista *Argumentos.* El caso de *Argumentos* es, sin duda, el más representativo en lo que respecta a la continuidad del estudio de Benjamin en el país. Además de lo ya señalado, cabe decir que dos de los textos recogidos en aquel monográfico fueron escritos por los entonces alumnos de los seminarios impartidos por Jaramillo en la Universidad. Tal es el caso de los textos de Omar Rosas y William Díaz, quienes reconocen la influencia del investigador colombiano en su labor posterior como docentes e investigadores. Precisamente, son ellos dos quienes continúan hoy la labor iniciada por Jaramillo a

---

[25] Jean Michel PALMIER, *Walter Benjamin. Le chiffonier, l´Ang et le Petit Bossu.*

[26] Bruno TACKELS, *Pequeña Introducción a Walter Benjamin*, Trad. Grupo de Investigación "Epistemologías, discurso y acciones de la estética, la crítica y la historia del arte". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010; (orig.) Bruno TACKELS, *Petit Introduction à Walter Benjamin*. Paris : L´Harmattan, 2000. Cabe resaltar que para la realización de esta traducción, el grupo de investigación sostuvo contacto directo con Bruno Tackels, quien actualmente es profesor invitado de la Universidad Nacional de Colombia.

[27] Es el caso de revistas como *Educación Estética, Palimpsestus, Forma y Función, Literatura: Teoría, Historia, Crítica,* entre otras.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

través de seminarios, traducciones y actualizaciones del pensamiento benjaminiano.

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia con una tesis sobre el concepto de acción en Walter Benjamin y doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Omar Rosas ha traducido varios textos de Benjamin, consciente del obstáculo que representa para la investigación la escasez de traducciones al castellano. Tal es el caso del texto de Benjamin "Sobre la percepción", traducido en la década de los noventa y única traducción disponible del mismo, que figura en el sitio web del *Walter Benjamin Research Syndicate* dirigido por Scott J. Thompson[28]. Su línea de investigación, desarrollada desde entonces hasta la actualidad[29], se basa en la convicción de que la obra del filósofo alemán constituye una fuente inagotable de temas y reflexiones originales sobre la historia, la política, la tecnología, la sociedad y la cultura. Precisamente en esta convicción radica la posibilidad de actualización y vigencia del planteamiento benjaminiano, en tanto que la pertinencia histórica de dichos temas y reflexiones no se agota en los avatares del momento histórico en el que Benjamin piensa y escribe. Por el contrario, de acuerdo con Rosas, su obra permite una lectura desde la sociedad contemporánea en general y ligada al contexto colombiano en particular, en la medida en que su historia como país ha estado marcada por la diferencia entre vencedores y vencidos, así como por un pasado de violencia, física y cultural, que impregna una buena parte del *ethos* actual como nación[30].

William Díaz, por su parte, continúa con una línea de investigación y de docencia vinculada a una de las ramas del pensamiento adorniano y benjaminiano que ha tenido más cabida en el ámbito académico colombiano: los estudios literarios. Con algunos seminarios de profundización en torno al trabajo de Adorno, Lukács

---

[28] *Sobre la percepción.* Trad. Omar Rosas, Universidad Nacional de Colombia, en http://www.wbenjamin.org/WB_spanish.html. (última consulta: octubre 2010).

[29] Actualmente, Rosas trabaja como investigador asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Twente, Holanda, y como investigador a tiempo completo en el Departamento de Comunicación de la Universidad de Namur, Bélgica. En su trabajo más reciente, parte del potencial del pensamiento benjaminiano para comprender críticamente el impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en las relaciones intra- e inter-culturales así como las reconfiguraciones ideológicas que dichas tecnologías imprimen en la así llamada "sociedad de la información". De igual manera, su trabajo sobre la "digitalización de las condiciones de vida" se inspira en la crítica bejaminiana a la sociedad de consumo para revelar las profundas antinomias que surgen de la adopción y la mediación de instrumentos tecnológicos en la mayor parte de nuestras actividades reflexivas y comunicativas.

[30] Esta lectura y actualización de uno de los aspectos del pensamiento benjaminiano vinculado al ámbito colombiano, es una constante identificable en las diferentes aproximaciones aquí presentadas. En ella se sustentan no sólo las críticas de Rafael Gutiérrez Girardot, sino también parte del discurso artístico de Doris Salcedo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

y Benjamin en el campo de la teoría de la literatura, desarrolla su docencia en el Departamento de Literatura de la Universidad Nacional, siendo de las pocas asignaturas en torno al tema que se pueden encontrar en los programas académicos del país. A su labor investigadora en torno a los problemas de la literatura comparada y la crítica literaria, subyace la convicción de que, tanto el aparato teórico adorniano, como el benjaminiano ofrecen una perspectiva actual. Esto se ve claramente en algunas de sus publicaciones, como *The language of silence: Adorno reads Beckett*, *El concepto de crítica literaria en Theodor W. Adorno* o *Walter Benjamin y la búsqueda de Franz Kafka* y *Franz Kafka y Walter Benjamin: las afinidades electivas*[31]. Como ya se mencionó anteriormente, esta tendencia hacia la investigación de un Benjamin más teórico-literario es la que más fuerza ha tenido en las últimas tres décadas en el país.

De esta línea de investigación, cabe destacar como principal antecedente no sólo los seminarios impartidos por el entonces colaborador del *Goethe Institut* de Bogotá, Jochen Plötz, sino también los trabajos de David Jiménez, Profesor Emérito de la Universidad Nacional, quien ha estudiado en profundidad el concepto de crítica literaria en Walter Benjamin[32]. Algunos de los temas que aparecen con cierta recurrencia en los ensayos de David Jiménez son el de la autonomía literaria, el de la alegoría o el de la forma misma de hacer crítica. A su vez, estos temas se articulan alrededor de una problemática mayor: la modernidad literaria en tanto escenario del carácter fragmentario de la expresión alegórica y del cruce entre autonomía y heteronomía que implica una actividad crítica particular[33]. Esta crítica particular se corresponde con lo que Benjamin denominaba «crítica profana», la cual se caracteriza por asentar en las obras el saber que ellas exigen en virtud de su propia reflexión. Precisamente, en este contexto, Jiménez suscribe la revaloración del concepto de alegoría iniciada por Walter Benjamin y continuada por Paul de Man, como una manera de salir de esa ambigüedad crítica. El interés del intelectual colombiano por el concepto de alegoría como categoría de la modernidad literaria

[31] William DÍAZ, *The language of silence: Adorno reads Beckett*. London: Queen Mary and Westfield College, London University, 1999; «El concepto de crítica literaria en Theodor W. Adorno», en *Educación estética.* Revista del Departamento de Literatura, Universidad Nacional de Colombia, Nº2, 2006, págs. 29-54; «Walter Benjamin y la búsqueda de Franz Kafka» en: VV.AA., «Homenaje a Walter Benjamin desde Colombia» monográfico Revista *Argumentos*, págs. 135-138; *Franz Kafka y Walter Benjamin: las afinidades electivas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.

[32] Véase, por ejemplo, su ya clásico estudio: David JIMÉNEZ, «Walter Benjamin. La crítica literaria y el romanticismo en su obra temprana (1914-1924)» reeditado en: *Educación Estética.* Revista del Departamento de Literatura, Universidad Nacional de Colombia, Nº4, 2008-2009, págs. 111-183.

[33] Véase: David JIMÉNEZ, *Historia de la crítica literaria en Colombia: Siglos XIX y XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Cultura, 1992.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

es desarrollado ampliamente en su obra *Fin de siglo*[34], específicamente en sus reflexiones sobre la poesía de José Asunción Silva, donde muestra la manera en la que algunos de los planteamientos benjaminianos permiten analizar la literatura colombiana.

Adicionalmente, este interés por la renovación de la crítica y quehacer literario en Colombia a partir de los planteamientos y figura de Benjamin, han llevado tanto a Díaz[35] como a Jiménez[36] a aproximarse a la obra del crítico literario y escritor colombiano Ricardo Cano Gaviria. Si bien el trabajo de Cano Gaviria se caracteriza por una vasta producción de artículos, reseñas y críticas desde una perspectiva "benjaminiana" –la mayoría publicadas en España–, es su novela *El pasajero Benjamin* la que ofrece otra manera de abordar la figura del filósofo alemán.

DIBUJADO EN EL POLVO, EN LO MOVEDIZO….

"Miré pensativo los signos que,
semiborrados por el polvo,
estaban a nuestros pies.
Y el verso imperecedero
pasó majestuoso bajo
la bóveda de esta historia
como por una puerta."[37]

Con esta imagen titulaba Walter Benjamin uno de los fragmentos en prosa que escribiera en Ibiza en 1933[38]; con esta imagen se podría caracterizar también la actitud asumida por Ricardo Cano Gaviria en su novela *El pasajero Benjamin*[39]. Al igual que el narrador del relato benjaminiano, el escritor colombiano toma como punto de partida las huellas de fragmentos que han resistido el paso del tiempo

[34] David JIMÉNEZ, *Fin de Siglo. Decadencia y modernidad: ensayos sobre el modernismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura y Universidad Nacional de Colombia, 1994. Este planteamiento es retomado en su artículo «El romanticismo inglés frente a la crítica contemporánea», en: *Friedrich Hölderlin, ponencias presentadas en el seminario Hölderlin, sesquicentenario de su muerte*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995, págs. 38-67.
[35] William DÍAZ, «Entrevista con Ricardo Cano Gaviria» en: *Boletín Cultural y Bibliográfico,* Vol. XXXVIII, No.58, Bogotá: Banco de la República, 2001 (editado en 2003).
[36] David JIMÉNEZ, «*El pasajero Walter Benjamin* de Ricardo Cano Gaviria» en *Magazín dominical* 599, 23 de octubre, 1994.
[37] Walter BENJAMIN, «Dibujado en el polvo, en lo movedizo», en *Historias y Relatos*, Trad. Gonzalo Hernández Ortega. Barcelona: Ediciones Península, 1991, pág. 93.
[38] *Ibíd*.
[39] Ricardo CANO GAVIRIA, *El Pasajero Benjamin*. Pamplona: Pamiela, 1988.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

para reconstruir una historia. Esta actitud tiene un carácter especial si se tiene en cuenta que la historia (re)creada por el autor es, precisamente, la de los últimos momentos de vida del pensador alemán, en la que presenta a la muerte como posibilidad creativa, es decir, «como posibilidad de extraer en el proceso de narración, una belleza innombrable del escueto dibujo de una vida»[40]. Escrita en 1987 y galardonada al año siguiente con el Premio Navarra de Novela, *El Pasajero Benjamin* parte del convencimiento de su autor de que en la novela se puede demostrar que, incluso si ha sido planeado, el encuentro con la muerte sigue siendo lo más inesperado que le puede pasar a un hombre.

Obsesionado con la muerte de Benjamin y con los detalles que se dieron a conocer de ésta en los años 80[41], Cano Gaviria llevó a cabo una extensa pesquisa documental a fin de reconstruir los hechos y realizar una recreación en clave narrativa de los mismos. El resultado, lejos del rigor de una biografía al uso y sin caer en una ficcionalización excesiva, pone de relieve no sólo el conocimiento que el autor tiene del personaje –del pensador y de su obra– sino también un interés por mantener a toda costa la base narrativa elemental del relato. Para ello, desarrolla la novela en tres líneas narrativas: el recuerdo, la vigilia y la embriaguez, todas ellas articuladas entre sí mediante citas del propio Benjamin. En la primera línea, se pone en evidencia la importancia de los recuerdos de la infancia, tan fundamental en la obra de Benjamin, así como el potencial cognitivo del acto de rememorar subyacente a la teoría benjaminiana de la experiencia[42]. En la segunda, se realiza una aproximación a los pensamientos que, consecuentes con su trayectoria vital e intelectual, pudo tener el filósofo alemán esa noche del 26 de septiembre de 1940. En la tercera línea, en cambio, el autor se centra en los efectos de la morfina aludiendo a la confusión entre realidad y ensoñación.

Mediante la articulación de estos elementos, la novela ofrece una caracterización del filósofo alemán como uno de los más agudos pensadores del siglo XX, cuya actitud polémica y reflexión profunda se mantuvo hasta el último de sus días. Así, el Benjamin de Cano Gaviria es un visionario para quien «el viaje por la

[40] *Ibíd*. pág. 10.
[41] Se trata de los datos revelados en 1982 con la primera publicación del testimonio que, en 1980, realizara la guía de Benjamin en su trayecto por Los Pirineos, Lisa Fittko. Para un estudio pormenorizado de estos datos, véanse los documentos recogidos por Rolf Tiedemann en «Testimonios sobre la génesis de la obra» en Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann, Trad. Luis Fernández, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005, pág. 998 y ss.
[42] En 1940 Benjamin escribía a Adorno: «por qué ocultaré que encuentro en mis recuerdos de infancia la raíz de mi "teoría de la experiencia"». Th. W. ADORNO, *Correspondencia (1928-1940)*, edición de Henri Lonitz. Trad. Jacobo Muñoz Vega y Vicente Gómez Ibáñez; introducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 1998, pág. 25.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

existencia se daba como la rápida travesía de un largo *Pasaje* adornado sólo de citas, expuestas como *bibelots* tras las vitrinas»[43]. Es el niño temeroso del jorobadito que, al comprender que el futuro más próximo del hombre no es sino su propio pasado cercano, acude al encuentro del adulto mediante la inmersión en el recuerdo. Es el viajero y el paseante urbano que recuerda el frío invierno moscovita «donde las calles y las avenidas parecían empeñarse en multiplicar perversamente las distancias»[44] –tal y como el propio filósofo consignara en su pequeño artículo *Moscú*[45]–, y que observa que París, «vista desde un ángulo, era realmente una gran sala de lecturas atravesadas por el Sena»[46] de la misma manera que registra en su *París la ciudad en el espejo*[47]. Es también el lector de Kafka, Proust, Heine, Goethe y Baudelaire que «se servía de las citas literarias como medio contra el dolor»[48]. Es, desde luego, el observador cuidadoso para quien no había objeto despreciable, que supo identificar en *las ratas emigrantes* el dolor del exilio y que en Ibiza encontró dos imágenes tan sugerentes para su vida: la del reloj de la iglesia, con su hoy borrada inscripción *Ultima Multis,* y la «pira de gafas huérfanas de dueño», en aquella playa, que parecían anticipar lo que sucedía en los campos de exterminio. Se trata de un Benjamin que ante la desolación se niega a dejar su cartera y que, en cambio, busca un *beau sujet* para un cuadro, como el de «los refugiados y los policías posando juntos, sin ninguna aureola perdurable, bajo el incierto sol de otoño, para una efímera posteridad destinada a apagarse a la vuelta de la esquina»[49]. Un Benjamin agradecido con sus compañeros de viaje incapaz de abandonar sus más profundas preocupaciones y que recrea la imagen del pintor chino que «disponiéndose a mostrar a sus amigos su cuadro más reciente, a un descuido de éstos saltó a su creación y se internó por un camino pintado que llevaba hacia una casita»[50], imagen que es usada casi de manera imperceptible en "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", cuando afirma que «esto ha de examinarse más de cerca. Disipación y recogimiento están inmersos en una oposición que permite la fórmula siguiente: quien ante la obra de arte se recoge, se sumerge en ella; penetra en esa obra tal como nos cuenta la leyenda que

[43] Ricardo CANO GAVIRIA, *El Pasajero Benjamin*, pág. 17.
[44] *Ibíd.*, pág. 19.
[45] Walter BENJAMIN, «Moscú» en *Cuadros de un pensamiento*. Selección, cronología y postfacio: Adriana Mancini. Trad. Susana Mayer. Buenos Aires: Imago Mundi, 1992.
[46] Ricardo CANO GAVIRIA, *El Pasajero Benjamin*, pág. 100.
[47] Walter BENJAMIN, «París, la ciudad en el espejo» en *Cuadros de un pensamiento*. Selección, cronología y postfacio: Adriana Mancini. Trad. Susana Mayer. Buenos Airea: Imago Mundi, 1992, pág. 73.
[48] Ricardo CANO GAVIRIA, *El Pasajero Benjamin*, pág. 41.
[49] *Ibíd.*, pág. 17.
[50] *Ibíd.*, pág. 36.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

le ocurrió a un pintor chino que contemplaba su cuadro ya acabado»[51]. Es el Walter Benjamin que guiado por Cano Gaviria llega puntual al encuentro con la muerte, pues «a pesar de todos los contratiempos surgidos, no había llegado tarde a la cita, lanzó un suspiro de alivio y cerró apaciblemente los ojos tras sus gruesas gafas de miope»[52].

El Pasajero Benjamin ofrece así la posibilidad de, setenta años después, asistir puntualmente a la cita ineludible con la muerte del filósofo. El rigor de los datos que allí se recogen hace de esta novela un punto de partida para quienes apenas conozcan al pensador alemán y un punto de llegada para quienes le hayan estudiado minuciosamente; es un lugar de encuentro que ha hecho del acto de narrar y del acto de leer un espacio privilegiado para la manifestación de la vida de quien sigue siendo uno de los pensadores más importantes de los últimos tiempos. A su vez, esta referencialidad comprobable pone en evidencia el potencial cognitivo y creativo que el propio Benjamin identificara en el principio del montaje y que es retomado como base del discurso artístico en la obra de la artista colombiana Doris Salcedo.

EL ARTE ES EL CONTRAPESO DE LA BARBARIE...

...afirmaba la artista colombiana Doris Salcedo en una entrevista realizada por el periódico *El Espectador*[53] tras ser galardonada con el Premio Velázquez de las Artes en mayo de 2010. Esta afirmación remite casi de manera inmediata a una cierta interpretación de la identidad entre cultura y barbarie planteada por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, de acuerdo con la cual «no hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie»[54]. La cita benjaminiana, repetida hasta la saciedad, forma parte del cuestionamiento que el filósofo alemán hiciera de la noción de progreso, donde defendía que la historia ha sido contada

[51] Walter BENJAMIN, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» en *Obras I*, vol. 2. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Abada, 2010, págs. 1-85.
[52] Ricardo CANO GAVIRIA, *El Pasajero Benjamin*, pág. 186.
[53] «El arte es el contrapeso de la barbarie», Entrevista a Doris Salcedo ganadora del Premio Velázquez, *El Espectador*, mayo 8 de 2010, disponible en: http://elespectador.com/impreso/cultura/articuloimpreso-202179-el-arte-el-contrapeso-de-barbarie (última consulta: Octubre de 2010).
[54] Walter BENJAMIN, «Sobre el concepto de Historia», en *Obras I*, vol. 2. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. Alfredo Brotons,. Madrid: Abada, 2010, pág. 309.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

siempre por los vencedores y nunca por los vencidos. Ahora bien, lo que aquí interesa es indagar acerca de la lectura que Salcedo realiza de Benjamin, así como la manera en la que esta lectura está presente en su obra, pues sólo así será posible dar cuenta de esta aproximación y actualización –a través del arte– de algunos de los planteamientos benjaminianos.

Desde los años ochenta, Doris Salcedo ha desarrollado una línea de trabajo que parte del convencimiento de que el arte sólo puede ser concebido como algo político y, por ello, basa su creación artística en la violencia y el terror que se vive en su país desde hace más de treinta años. A pesar de que el punto de partida es la situación colombiana, Salcedo plantea la necesidad de entablar un diálogo con la realidad contemporánea en general y de hacer del arte un lugar de encuentro en el que el relato del horror inexpresable devenga testimonio. Por esta razón, sus esculturas e instalaciones son el resultado de la combinación de una experiencia vital que sea válida para todos –la deformación de la vida como resultado del evento violento– y la articulación del pensamiento de filósofos, poetas y escritores como único medio posible de construcción de una imagen. Teniendo esto en cuenta, no es extraño que encuentre en la lectura de P. Celan, P. Levi, F. Rosenzweig, H. Arendt, Th. Mann, Th.W. Adorno y, por supuesto, Walter Benjamin, entre otros, el sustento teórico de su actividad artística. En este sentido, en el planteamiento de Salcedo los textos utilizados no son un elemento suplementario sino constitutivo, pues, tal y como señala Jameson, la prioridad de la interpretación política de los textos lleva a que éstos sean el horizonte absoluto de toda lectura y toda interpretación[55].

Ahora bien, en lo que se refiere a la lectura de Benjamin, Salcedo encuentra en la interrupción del continuo de la historia –entendido como anticipación de una humanidad emancipada– la posibilidad de introducir el pasado en el presente. Interrupción que se consigue a través del arte en tanto escenario del instante en el que surge la memoria como clave del presente en la forma de testimonio. Así, el pasado es incluido en el presente para habitarlo de un índice secreto por el cual ambos se encuentran referidos a la redención y a contrarrestar la memoria excluyente de los vencedores. En este sentido, asume la afirmación benjaminiana de acuerdo con la cual «la imagen del pasado amenaza disiparse con todo presente que no se reconozca aludido en ella»[56]. De ahí la necesidad de lo que denomina "poética de la barbarie":

---

[55] Frederic JAMESON, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Trad. Tomás Segovia. Madrid: Visor, 1989, pág. 18.
[56] Walter BENJAMIN, «Sobre el concepto de Historia», en: *Obras I*, vol. 2., pág. 307.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Quiere decir que estamos contando la historia de los vencidos. La historia siempre la cuentan los triunfadores y aquí tenemos una perspectiva invertida: no tenemos ni arcos del triunfo, ni columnas de Nelson, ni obeliscos, tenemos ruinas de la guerra y de nuestra historia. Eso nos lleva a trabajar una obra que articule la historia de los derrotados[57].

La manera como la artista concibe esto en su obra se ve claramente en la intervención urbana *Acto de Memoria* (2002), que pretende mostrar la necesidad de recordar a partir de uno de los hechos más violentos en la historia de Colombia, a saber, la toma del Palacio de Justicia por parte de grupos armados del M-19. Ésta tuvo como resultado no sólo la desaparición de más de 100 de personas, sino, además, puso en evidencia la brutalidad de la violencia por parte de grupos armados al margen de la ley así como de las fuerzas militares, de ahí que sea conocido como el holocausto colombiano. Tras la toma, el edificio fue demolido y se construyó uno nuevo. La obra consistió en que, diecisiete años después, exactamente a la misma hora que había sido asesinada la primera víctima, en pleno centro de la capital colombiana, Doris Salcedo hizo descender una silla de madera por la fachada oriental del nuevo Palacio. Al final del día siguiente, a la misma hora que concluyó la toma, colgaban de la fachada oriental, fuera del alcance del peatón, 280 sillas. Todas eran sillas corrientes, institucionales, vacías, que llenaron la fachada del edificio nuevo con las ausencias de tantos como murieron y desaparecieron en esos dos días trágicos. Sin embargo, este gesto efímero no pretendía conmemorar lo sucedido sino más bien entablar una lucha en contra del edificio nuevo, construido encima e imponiendo el olvido. Con esta intervención se evidencia que lo que entiende como "poética de la barbarie" se basa en invertir la noción de monumento, de optar por lo efímero, por la interrupción, como única posibilidad de testimonio. Se trata, por tanto, de un "contramonumento" que pretende que la responsabilidad humana de recordar no recaiga en un objeto. El gesto se repite en obras como *Unland* (1995-1999), *Tenebrae* (2000), *El proyecto Estambul* (2003) o *Schibboleth* (2007). Todas tienen en su base la convicción, inspirada en su lectura de Benjamin, de que el artista observa, desde el presente, el pasado y puede construirlo. De ahí que no resulte extraño que, al recibir el Premio Velázquez, afirmara:

Walter Benjamin pensó que los vencidos podíamos narrar nuestra historia y que ésta se podía construir desde el presente del historiador o del artista que observa el pasado. El pasado no es algo dado. Se construye en el momento de ser narrado. Esta perspectiva desde el presente permite que la memoria olvidada, la memoria reprimida, surja como una imagen, otorgando así una oportunidad a todo lo

[57] Cfr. nota 53

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

que en el pasado fue aplastado, desdeñado y abandonado [...] El arte nos da tiempo para compadecernos del sufrimiento de todas las personas… Las experiencias que trato de señalar en mi obra no son anécdotas ni experiencias directas de la vida. Son sólo el recuerdo de dicha experiencia, siempre evanescentes, son el vacío generado por el olvido[58].

La obra de arte, por tanto, se convierte en el único lugar donde la memoria –o los eventos olvidados– pueden ocurrir, pero ya no a través de la representación sino más bien a través de rastros que irrumpen. Sólo así, el artista pasa a ser lo que Lawrence Langer ha definido como *testigo de la memoria*, es decir, aquel que asume la responsabilidad respecto a la realidad testimoniada que no ha sido experimentada por sí mismo[59]. En este sentido, el interés de Salcedo en Benjamin tiene su origen en el desplazamiento de la historia a favor de la memoria, que encuentra en el arte un medio para recuperar y redimir las historias marginales. A su vez, este desplazamiento viene determinado por una relación inversamente proporcional entre la reordenación de la noción de memoria y la ruptura de los relatos modernos, tal y como señala Andreas Huyssen a propósito de la obra de la artista[60].

Ahora bien, a lo ya señalado hasta ahora hay que sumarle dos principios benjaminianos que también son asumidos por Doris Salcedo de una manera muy particular: el montaje como método de trabajo y la posibilidad alegórica propia de la alusión al cadáver. En lo que se refiere al montaje, Salcedo lo asume como principio creativo, el cual adquiere pleno sentido a partir de la lectura de *El autor como productor*. De acuerdo con ésta, si una obra sólo es artísticamente correcta en la medida en que es políticamente correcta, el artista ha de actuar a través de su creación y del material como un agente de intervención. Esta participación activa es lo que la artista reclama en el carácter político de su labor al afirmar que «es preciso transformar los espacios mediante la irrupción de nuevas imágenes que den que pensar; el artista, el creador, ha de ser un agente, un productor de imágenes»[61]. Así, si el arte es la interrupción del continuo de la historia y el artista es el productor de

[58] «Doris Salcedo recuerda a las víctimas al recibir el premio Velázquez», artículo de *El País*, disponible en: http://www.elpais.com/articulo/cultura/Doris/Salcedo/recuerda/victimas/recibir/premio/Velazquez/elpepucul/20100614elpepucul_6/Tes (última consulta Octubre de 2010).

[59] Lawrence LANGER, *Holocaust testimonies: the ruins of memory*, New Heaven, 1997, pág. 39.

[60] Huyssen afirma que la obsesión actual por el tema de la memoria es derivada de la crisis generada por la pérdida de la creencia en la estructura racional de la temporalidad que fuera señalada por Bergson, Proust y Benjamin. Véase, al respecto, Joan GIBBONS, *Contemporary art and memory: images of recollection and remembrance*. London: I.B. Tauris, 2007, pág. 6.

[61] Doris SALCEDO, «Traces of memory: art and remembrance in Colombia», *Harvard review of Latin America*, Cambridge, V.2, Nº 3, 2003, pág. 28.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

imágenes, lo que la obra de arte debe poner en juego es la experiencia de la discontinuidad y la percepción a saltos, lo cual sólo es posible mediante un procedimiento de articulación, de montaje. El montaje se presenta, entonces, como un principio creativo y formal, un modo de pensar y un modo de concebir que «consiste en asociar unos elementos según una lógica inédita y "exterior", constituyendo una estética del fragmento»[62]. En este sentido, el montaje guarda una estrecha relación con los sistemas de fragmentación que marcan la visión del mundo. Así, el montador es un artesano –como el narrador para Benjamin– que se sitúa en la búsqueda de la fluidez de las mejores articulaciones posibles. Precisamente la noción del montador como artesano cobra sentido en la obra de Salcedo si se tiene en cuenta que, tal y como señala el filósofo alemán, su tarea consiste «en elaborar la materia prima de las experiencias (ajenas y propias) de una manera sólida, única y provechosa. Se trata así de una elaboración cuyo primer concepto es bien posible que nos lo dé el refrán si lo entendemos en tanto ideograma de una narración determinada»[63]. Esto se ve claramente en obras como *La Casa Viuda* (1995) y *Sin título* (1989-1993), en las que el montaje funciona no sólo como principio creativo sino también como medio formal para la creación de imágenes. Esta interpretación del procedimiento del montaje descrito por Benjamin busca promover una comprensión de la realidad, y no una traducción de la misma, en la que se ponga de relieve una nueva forma de presentación que hunda sus raíces en la posibilidad de creación de lazos nuevos.

De la misma manera, Salcedo asume en su obra la posibilidad alegórica inherente a la alusión al cadáver. Evidentemente, al tratar con temas relativos a la violencia política, el asesinato masivo y la desaparición forzosa, parece imposible no aludir a la imagen del cementerio, del cadáver. Lo que aquí interesa es que el uso que hace Salcedo de esta imagen parece estar ligado a lo que Benjamin reconociera a propósito del drama barroco alemán, a saber, su carácter alegórico. De acuerdo con Benjamin, para el drama barroco el cadáver se erigió como el «accesorio escénico emblemático por excelencia»[64] y, en cuanto tal, como elemento privilegiado para las producciones alegóricas. Así, liberado del espíritu después de la muerte, el cadáver

---

[62] Vincent AMIEL, *Estética del montaje*. Madrid: Abada, 2001, pág. 6.

[63] Walter BENJAMIN, «El Narrador», en *Obras II*, vol 2. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2009, pág. 67.

[64] Walter BENJAMIN, «El origen del *Trauerspiel* alemán» en *Obras I,* vol 1. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero; traducción Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006, pág. 439.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

alcanza una plenitud como materia orgánica dispuesta a las intervenciones y manipulaciones para la *alegorización.* En este sentido, hay en la obra de Doris Salcedo un traslado de estas reflexiones benjaminianas al escenario de la violencia política que insta a buscar las alegorías propia de esta iconografía, ya sea desde los escenarios cotidianos o desde las configuraciones artísticas, para crear un espacio de memoria colectiva. Esto se ve en obras como *Atrabiliarios* (1992-1993), en la que el museo es convertido en un cementerio de zapatos que han sido colocados cuidadosamente en nichos y que han sido cubiertos posteriormente con piel translúcida y cocidos como si se tratara de un procedimiento quirúrgico. La piel se presenta como un velo que permite entrever que aquellos objetos cotidianos han sido usados, que no siempre están en pares y, por tanto, son huellas de una presencia ausente. El gesto se repite en la instalación *Auras anónimas* (2009), realizada en colaboración con la artista Beatriz González en los antiguos columbarios del Cementerio Central de Bogotá, donde se pone de relieve que, a pesar del número de muertos producto de la violencia, el cementerio está desocupado, pues a los cuerpos de las víctimas anónimas de la guerra les corresponden fosas comunes. Así, mientras estos restos mortales se encuentran perdidos, sin un sitio donde reposar individualmente, los columbarios han permanecido vacíos desde 2005, año en que sacaron los últimos restos. Ocho serigrafías hechas a mano en negro sobre blanco, multiplicadas en 8.957 copias, que recrean escenas de traslados de cadáveres, recubrieron las tapas de los nichos donde hubo lápidas inscritas, creando, de manera efímera, un espacio para la memoria popular.

Todo lo expuesto hasta ahora pone de relieve que el valor de la lectura que Doris Salcedo realiza del planteamiento benjaminiano estriba en la posibilidad de una actualización del mismo de cara a la configuración de una memoria histórica a través del arte. Asimismo, es este sustento teórico el que le permite seguir concibiendo su arte como político a través de la memoria sin caer en lo que Reginé Robin ha denominado *memoria saturada* –esto es, el peligro de esteticismo y banalización propio del exceso de memoria en el arte[65]–, puesto que, inspirada por Benjamin, aboga por un tipo de memoria desde el presente en clave de futuro, es decir, que no sólo dé cuenta del pasado sino que promueva la reflexión y permita un cuestionamiento de hacia dónde se quiere ir.

*****

[65] Robin REGINE, *La mémoire saturée*. Paris: Stock, 2003.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

La constatación de la vigencia de la filosofía de Walter Benjamin revierte así en una serie de actualizaciones que, en el caso colombiano, se traduce en la ruptura de las formas tradicionales de aproximación a la realidad, en la búsqueda de nuevos horizontes de interpretación frente al conservadurismo académico e intelectual y en la recuperación del carácter crítico, creativo y cognitivo propio del montaje y de la alegoría. Todas ellas, posibilitan y abogan por una lectura de la filosofía benjaminiana que busca promover una comprensión de la realidad contemporánea mediante nuevas formas de presentación que sirvan de contrapeso a todo tipo de barbarie.

PENSAR EL PRESENTE DESDE LA CENTRALIDAD DE LAS VÍCTIMAS. ENTREVISTA A REYES MATE

Thinking the Present from the Central Importance of the Victims.

Interview with Reyes Mate

JOSÉ ANTONIO ZAMORA*
joseantonio.zamora@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 10 de diciembre de 2010

Reyes Mate nació en Pedrajas de San Esteban (Valladolid) el 6 de enero de 1942 y realizó sus estudios en París, Madrid, Roma y Münster (Renania del Norte-Westfalia). Se doctoró en la Wilhelms-Universität de esta última ciudad y en la Universidad Autónoma de Madrid. Es Profesor de Investigación del CSIC en el Instituto de Filosofía. Fue Director del Gabinete Técnico del Ministerio de Educación y Ciencia, desde 1982 a 1986. Desde ahí inspiró e impulsó la creación del Instituto de Filosofía del CSIC, de cuyo Patronato fue Presidente desde 1987 a 1990, fecha en la que es nombrado Director del Instituto hasta 1998. Dirige del Proyecto editorial "La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía" (con 32 volúmenes publicados y la colaboración de unos 500 autores), comenzado en 1987, lugar desde el que se han creado los Congresos Iberoamericanos de Filosofía y el programa "Pensar en español". Es también el investigador principal del proyecto "La filosofía después del holocausto", que trabaja ininterrumpidamente desde 1990. Estos trabajos le han permitido rescatar la tradición benjaminiana de la memoria y desde ahí ubicar la significación de las víctimas en el centro de toda teoría política y moral. Ha sido miembro de la Junta de Gobierno del CSIC y del *Conseil Scientifique du Collège In-*

*CSIC.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ternational de Philosophie (París). Su principal empeño está dedicado a la investigación de la dimensión política de la razón, de la historia y de la religión y, en concreto, de la memoria de los vencidos y el papel de la filosofía después de Auschwitz. En 2009 se le concedió en España el Premio Nacional de Literatura - Ensayo por su obra *La herencia del olvido*.

* * * *

JAZ - Me gustaría empezar por tu etapa de formación. Tu paso por París, Roma y Münster en unos años en los que el contraste entre España y el resto de Europa occidental no podía ser mayor, debió exigir de ti cambios muy importantes y una apertura a formas de entender la vida, de concebir la política, de pensar y reflexionar filosóficamente que eran inexistentes en el contexto español del que procedías. ¿Qué resaltarías de las aportaciones que recibiste? ¿Qué fue para ti más significativo de esos años de formación?

RM - Eran años de plomo en España y eso afectaba al pensamiento, a las letras, a la religión y a toda la vida. En ese momento y por circunstancias propias de aquella época tengo la suerte de que me manden en 1960, con 18 años, a estudiar a París. Llego, siendo un producto de esa España, a un país como Francia que era el foco cultural más vivo de Europa. El choque fue brutal. En poco tiempo tuve que ponerme al día. Empecé a ver a España desde esa Europa moderna. Experimenté en poco tiempo que los principios más encopetados no aguantaban el paso por los Pirineos. Me liberé del casposo tomismo-leninismo que castigó a toda mi generación y entré en contacto con un pensamiento crítico que sólo a cuentagotas entraría en España en décadas posteriores. Quizá esto explique la distancia respecto a los filósofos españoles de mi generación. En ese tiempo no sólo se conforma una manera de pensar, sino también de vivir. La España franquista y la Iglesia nacionalcatólica eran dos entidades demasiado chirriantes como para que no fueran objeto de una consideración crítica en la literatura, filosofía o teología que yo frecuentaba, así que acabé pronto comprometido en el empeño de luchar contra el franquismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

JAZ - Tu trayectoria intelectual y política te ha llevado a reflexionar, actuar y comunicarte en muchos frentes. No es fácil conjugar la diversidad de lenguajes y las diferentes lógicas que imperan en los distintos ámbitos (político, periodístico, docente, investigador, etc.). ¿Qué ha sido para ti más enriquecedor de esa múltiple experiencia? ¿Qué te ha supuesto mayor tensión o esfuerzo? ¿Cómo se han influido entre sí esos espacios y como juzgas hoy esa pluralidad de actividades?

RM - Mi formación se desarrolla en cuatro países: España, Italia, Francia y Alemania. No sólo tienes que aprender idiomas sino sobre todo convivir con culturas diferentes. Captas muy bien el carácter situado del pensamiento. Cuando represo a España, en 1972, me encuentro con una situación muy diferente a la de los países en los que he vivido. Por formación y por compromiso político me veo abocado a tomar posición. A Alejando Sierra, entonces responsable de la editorial Sígueme, le propongo crear una colección crítica de filosofía de la religión -se llamó colección "Agora"- en la que publicamos los textos de Marx y Engels sobre la religión, *La esencia del cristianismo* de Fuerbach, textos de Kautsky sobre el cristianismo primitivo, de Hume, Dietzgen, Spinoza; al mismo tiempo me impliqué en la creación de la Federación de Partidos Socialistas, habida cuenta de que el PSOE seguía en el exilio. Luego, con Alfonso C. Comín y Juan García Nieto, en la fundación de "cristianos por el socialismo". Fueron tiempo de una gran actividad política y teórica. Mis publicaciones de entonces respondían a esas necesidades. También formaba parte del consejo de redacción de *Cuadernos para el Diálogo.* Eran pasos lógicos habida cuenta de la situación. Hacia 1979 recibo una llamada de *El País* para trabajar en él como redactor en la sección de sociedad. Me resistía al principio porque no me veía yo como periodista, pero acabé aceptando. Fue una experiencia inolvidable. El País era un lugar privilegiado para tomar el pulso a este país. También aprendí el oficio de escribir en un periódico, lo que para quien venía de una escritura como la alemana no era cosa fácil. Desde entonces la preocupación por la claridad no me abandona. Lo que tenía claro, sin embargo, es que eso no era lo mío. Buscaba un espacio de reflexión que estaba a años luz del frenesí del periodismo. Cuando estaba a punto de lograrlo, entrando en la UNED en 1982, recibo una llamada de José María Maravall diciéndome que de acuerdo con las previsiones el PSOE ganaría las elecciones de octubre, que él sería Ministro de Educación y que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

quería que yo fuera Jefe de Gabinete. También me resistía pero acepté con la promesa de que me iría del ministerio tan pronto como se convocaran las elecciones siguientes. Así lo hice en 1986. Entré primero como profesor titular en la UNED y luego, en 1989, como Investigador en el CSIC.

JAZ - Unos de tus empeños personales más significativos en el ámbito intelectual es el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones científicas. ¿Qué te llevó a promover su creación? ¿Qué resaltarías de su trayectoria y sus aportaciones a la filosofía española contemporánea? ¿Cómo ves su futuro?

Cuando, en 1982, llegamos el nuevo equipo que había formado José María Maravall, al Ministerio de Educación, pudimos comprobar cómo las Humanidades del CSIC habían pagado su tributo a la ideología del régimen franquista. El problema no era que sus investigadores fueran o no franquistas sino que había institutos que eran feudos de algunos mandarines sin producción intelectual relevante. Tal era el caso del Instituto de Filosofía "Luis Vives" del que se decía que era más bien un "Luis, mueres", que fue disuelto. Yo propuse entonces al Presidente del CSIC y al Ministro la creación de un nuevo Instituto en el que se investigara el fenómeno religioso en todas sus dimensiones. Me puse entonces en contacto con Gómez Cafarena que acogió la idea con mucho interés. Su propuesta era que "nacionalizáramos" el instituto de los jesuitas "Fe y Secularidad". Con eso no estábamos de acuerdo. Luego entré en contacto con Javier Muguerza y Fernando Quesada. Juntos hicimos un diseño que fue recogido en la orden ministerial que le creaba. Nació con buen pie en el sentido de que fue vivido por una buena parte de la filosofía española como propio. Los primeros años estuvieron marcados por el seminario de "Filosofía política", dirigido por Fernando Quesada. Fue mucho más que un seminario académico porque Quesada fue capaz de aglutinar un equipo nacional e internacional dispuesto a pensar la significación de la democracia. Importante también en la primera década fue el seminario de "Filosofía de la religión" que dirigía J. Gómez Caffarena con la colaboración cercana de J.M. Mardones. La revista *Isegoría* pronto se ganó un reconocimiento merecido. Lo sobresaliente del Instituto eran, creo yo, estos tres rasgos: por un lado, su vocación iberoamericana; por otro, la red de relaciones que manteníamos con Europa gracias a las relaciones persona-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

les de los investigadores con centros extranjeros; y, finalmente, la capacidad de atracción que tuvo para que muchos profesores universitarios vinieran al Instituto "gratis et amore" a trabajar generosamente. Algo debimos hacer bien porque cuando llegó el PP, en 1996, con una actitud francamente hostil, reconocían con disgusto que, siendo tan pequeño, se lo encontraban por todos los sitios. Me preguntas por su futuro. Tras 25 años de existencia las cosas han cambiado. Ha cambiado el lugar físico y el marco legal. No tenemos la capacidad de negociar directamente sino a través del CCHS en el que quedamos diluidos por el sobrepeso de los otros Institutos de Humanidades y Ciencias Sociales que tienen otra historia. El futuro dependerá de los propios investigadores. Cuando lo creamos no queríamos que un Instituto del CSIC como ese reprodujera lo que se podía hacer en cualquier departamento universitario. Queríamos que se reinventara constantemente: buscando un lenguaje nuevo para la filosofía, detectando nuevos sectores de reflexión, contaminando de filosofía otros saberes etc. Decíamos, simplificando un poco, que no queríamos que el Instituto fuera un departamento de historia de la filosofía en el que se contara por enésima vez lo que los filósofos han dicho o se han dicho. Detectar lo que da que pensar y no repetir lo que se ha pensado, esa era la tarea.

JAZ - Otro de los proyectos más relevantes de política científica que has impulsado es la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Ahora que está a punto de completarse, ¿qué valor le das al esfuerzo colectivo que se ha materializado en los 32 volúmenes publicados? ¿Qué experiencias resaltarías en la colaboración de intelectuales de toda Iberoamérica? ¿Existe una forma específica iberoamericana de pensar y abordar las cuestiones filosóficas y culturales? ¿O al menos se han puesto las bases para acometer un proyecto real de pensamiento iberoamericano? ¿Tiene alguna posibilidad de adquirir relevancia y perfil frente al pensamiento anglosajón y lo que se denomina filosofía continental? ¿Por dónde crees que habría que avanzar en este camino?

RM - Empezamos con el proyecto de una Enciclopedia Iberoamericana en 1987, es decir, antes de que se desencadenara el proceso de globalización que hoy nos invade. Respondía a la vocación iberoamericana del Instituto. Algunos entendimos que había llegado el momento de acometer una obra de gran envergadura, por varias razones: había un nivel que lo aconsejaba; se habían creados lazos de confianza

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

entre filósofos de los distintos países hispanohablantes, que lo hacían posible; y la situación económica de España permitía que lo pusiéramos en marcha. Contamos desde el primer momento con el apoyo del entonces Secretario General del Ministerio, Alfredo Pérez Rubalcaba, y con el de Emilio Muñoz, Secretario General del Plan Nacional de Investigación y luego Presidente del CSIC. Ahora que está a punto de acabar, puedo decir que ha sido una experiencia apasionante. Nos hemos conocido mejor, hecho congresos multitudinarios y dado pasos en dirección a esa comunidad filosófica iberoamericana. Hemos echado las bases para reivindicar un lugar propio en un mundo económicamente globalizado pero, desde el punto de vista cultural, achicado por el predominio del imperio que es quien impone la agenda del pensar y ésta está escrita y pensada en inglés. Para poder seguir avanzando, habría que profundizar la pregunta de qué significa pensar en español, es decir, en una lengua que cobija experiencias distintas y enfrentadas, como son las del dominador y del dominado, siendo uno y otro figuras complejas no fácilmente identificables. Pensar en español es, por eso, un pensar con memoria. Creo que este camino es fecundo. Es verdad que cualquier lengua tiene razones suficientes para pensar haciéndose cargo de un pasado lastrado con pesadas deudas históricas. Pero el español tiene, además de eso, una tradición que va de Cervantes a Unamuno, pasando por Las Casas o María Zambrano, que ha entendido el pensar como el hacerse cargo del lado oculto de la realidad. El que se haya interpretado esa sensibilidad como una cierta incapacidad para el filosofar canónico (que suele preferir los hechos y despreciar los no-hechos), más propio de la literatura o del arte que del filosofar, es una cuestión irrelevante para el tema que nos ocupa. "Pensar en español" es un camino a seguir y habría que hacerlo antes de que se apoderen de él los aventureros.

JAZ - El proyecto de investigación "Filosofía después del Holocausto", que diriges desde hace casi tres lustros, representa una aportación ciertamente singular al panorama cultural, filosófico y político español. En el descubrimiento de la relevancia de Auschwitz y de los retos que plantea esa catástrofe quizás haya influido tu formación alemana. Sin embargo, tú has subrayado siempre su significación universal y la importancia de pensar esa significación también para el contexto español e iberoamericano. ¿Crees que se ha conseguido algo de lo que pretendías

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

con este proyecto? ¿Qué aspectos de los que se han investigado, debatido y publicado a lo largo de casi tres lustros crees que han alcanzado más relevancia? ¿Piensas que es necesario seguir pensando los fenómenos y acontecimientos actuales desde la perspectiva crítica que se hace cargo de la quiebra civilizatoria del genocidio judío durante la II Guerra Mundial?

RM - Cuando empezamos este proyecto no había en España cultura del holocausto. No se conocían los textos básicos, ni siquiera estaban traducidos. La opinión pública opinaba que este era un asunto de judíos y alemanes. Los filósofos, por su parte, engolaban la voz para hablar del mal metafísico al tiempo que despreciaban el tema "Auschwitz" por filosóficamente irrelevante. Eso ha cambiado. Hemos conseguido que los testimonios más relevantes y que los textos filosóficos de referencia sean traducidos, unas veces por iniciativa nuestra y otras, por nuestro consejo. Hemos llevado el tema a los periódicos y a los congresos. Hay tesis doctorales, tesinas, másteres... Hemos hecho un gran trabajo. Y lo digo en plural porque este ha sido un proyecto de investigación que se ha sostenido en el tiempo y en intensidad gracias a sus participantes. Todos nos hemos enriquecido y yo más que nadie. Yo os he leído a todos vosotros y he visto el alto nivel del grupo. No sé si hay otro ejemplo en España de un grupo de investigación que haya sacado académicamente a flote un tema considerado inicialmente marginal, que lo haya puesto en la agenda de la reflexión canónica, que lo haya publicitado, que haya influido en editoriales y que lo haya hecho llegar a la opinión pública. Y sobre todo, que haya generado categorías con las que pensar otros temas, a primera vista alejados, pero de actualidad, tales como el tema de las víctimas de terrorismo o la memoria histórica. Tienes razón cuando dices que en nuestro seminario sobre "Filosofía después de Auschwitz" no es el enfoque historicista el que nos interesa; tampoco exageremos la singularidad de Auschwitz hasta el punto de hacerla incomparable o incognoscible (sí que es incomprensible, por supuesto). Auschwitz es como un laboratorio del mal en el que aparecen de una forma eminente rasgos del mal que luego podemos identificar en otros genocidios o experiencias históricas. En Auschwitz se dieron cita una serie de lógicas históricas que es necesario identificar bien para luego preguntarse si no seguirán vigentes, aunque con mutaciones más refinadas. Tenemos por delante tomarnos en serio el Nuevo Imperativo Categórico de Adorno,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

esto es, repensar todo a la luz de la barbarie para hacer justicia y para que la barbarie no nos alcance de nuevo.

JAZ - *Constelaciones* es una revista que pretende reivindicar la actualidad de la Teoría Crítica. Nos gustaría saber cuándo fueron tus primeros contactos con los autores que habitualmente se consideran los representantes de esa tradición de pensamiento (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcase, W. Benjamin, etc.), cuáles tuvieron más relevancia para ti y algo del contexto social, político y cultural en que se produjo esa primera aproximación. De entre todos esos pensadores, ¿quién o quiénes crees que resisten mejor el paso del tiempo? ¿Piensas que tiene sentido seguir pensando la realidad presente teniendo en cuenta sus aportaciones?

Cuando llegué a Münster, en 1966, se hablaba mucho, en el corro de la "politische Theologie" de Metz, de memoria; también de Bloch y menos de los primeros francfortianos. Metz hablaba de memoria pero desde una cultura que no estaba directamente vinculada con Benjamin o Adorno, sino más bien con su empeño en liberar a la teología de los parámetros idealistas o platónicos, rescatando el "Geist" de Israel. Esa memoria teológica, que no era todavía "die anamnetische Vernunft" sino la "memoria passionis", él la entendía, sin embargo, como un presupuesto necesario a la construcción de la razón. Quiero decir con esto que, en torno a Metz, el terreno estaba abonado para que Benjamin y Adorno y Horkheimer tuvieran una acogida singular y también para que estos pensadores fecundaran sus propias intuiciones. Las cosas fueron deprisa porque a lo largo de la revuelta de los estudiantes en los años 1968 y 1969, se podían ver fotocopias de *Dialektik der Aufklärung* y de otros textos en cada esquina a precio de saldo. Es verdad que los más jaleados eran Marcuse y Horkheimer o Adorno, mucho menos Benjamin al que algunos querían transformar en una especie de Che Guevara. En ese error no caía Metz pues lo que a él le atraía de Benjamin o Adorno no eran sus teorías emancipatorias, de las que ya se encargaban los estudiantes, sino su forma de entender el sufrimiento humano no como "Natur" sino como "Geschichte", es decir, no como fatalidad sino como un escándalo. ¿Que quién ha resistido mejor el paso del tiempo? Depende de la lectura que hagamos de ellos. Mientras a Benjamin se le ha tenido recluido en la hornacina de la cultura o del arte, interesaba menos. Han sido las lecturas más políti-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

cas las que has despertado interés más allá de la academia. Creo que las lecturas que hace Juan José Sánchez de la justicia en Horkheimer o las lecturas no estetizantes que haces tú de Adorno tienen un gran recorrido.

JAZ - El número en que se publica esta entrevista está dedicado a Walter Benjamin. No cabe duda de que este pensador ha adquirido una enorme presencia en los debates actuales, también dentro del mundo académico. Quizás deberíamos alegrarnos por ello, pero como todas las recepciones de pensadores marginados y no domesticados en su tiempo, también la que afecta hoy a Benjamin puede amenazar con su neutralización y domesticación gracias a los mecanismos implacables de la industria cultural y académica. Tú has sido uno de los filósofos que más ha contribuido a la recepción de W. Benjamin en España e Iberoamérica, ¿qué tipo de recepción crees que puede hacerle justicia a su pensamiento? ¿Qué puede seguir siendo inquietantemente crítico en él? ¿Qué deberíamos tener en cuenta para no terminar agostando una fuente tan genuina de verdadero pensamiento?

RM - El peligro de que hasta un Benjamin sea devorado por las modas es grande y no sé si evitable. Él nos prevenía contra ese peligro al dejar bien claro que quien puede conocer lo que él trata de enseñar en ese máster en historia tan especial que son sus Tesis, no es cualquier curioso o matriculado en historia, sino un sujeto en situación de peligro o, como dice en otros lugares, el oprimido que piensa. Claro, nosotros, los académicos o los periodistas, podemos interpretarle como mejor podamos, pero en el momento en que silenciemos su gesto filosófico originario de "¡no hay derecho!, otros vendrán que, desde la experiencia de injusticia, sabrán leerle mejor. Lo que me produce terror -porque es evitable- es hablar de Benjamin sin enterarse de lo que dice. Hace poco vi a un reconocido escritor español retorcerse en público, tratando de explicar "lo más profundo de Benjamin". Esa profundidad consistiría, según nuestro especialista, en ver cómo "ese ángel vuela hacia atrás empujado por un viento que viene del paraíso". ¿Se imagina alguien el remolino del pobre ángel?

JAZ - Has dedicado un libro a traducir, interpretar y comentar aquellas Tesis de W. Benjamin que han pasado a la posteridad bajo el título *Sobre el concepto de*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

***historia*. A tu juicio, ¿qué crees que convierte a este breve texto en un texto capital del siglo XX? ¿Qué tendrían que cambiar los lectores de sus hábitos de pensamiento y acción para hacerse cargo del contenido de las tesis y comprenderlo? ¿Sigue provocando sorpresa y desconcierto? Por otro lado, uno de los aspectos más desconcertante y extraños del pensamiento de W. Benjamin es la manera como pone en relación religión y política. Desde el *Fragmento teológico-político* a las *Tesis sobre el concepto de historia* no deja de descolocar los universos categoriales y práctico-políticos en los que había cristalizado esa relación en la modernidad. ¿En qué medida te ha servido de inspiración esta aportación bejaminiana para tus propias reflexiones teológico-políticas? ¿Te parece que el contexto español ha sido receptivo a tus aportaciones en este sentido o más bien carecía de sentido musical para esa melodía?**

RM - Sigue siendo un texto sorprendente y provocador. Este dialéctico de la ilustración quiere sentar las bases para repensar de nuevo el proyecto ilustrado que ha fracasado porque el siglo XX es la muestra de un mundo irracional e inmoral, es decir, lo contrario de lo que la Ilustración prometía. Lo que hace Benjamin es situarse en el punto de partida de la Ilustración histórica, ese momento en el que la Ilustración sienta sus bases al declarar a la religión asunto privado y reivindicar la razón para sí la gestión de la ética, de la política y de la ciencia. Si el proyecto no ha dado de sí lo esperado habrá que repensar el reparto de papeles entre la razón y la religión. Y aparece su cuento de la partida de ajedrez, con el muñeco mecánico y el enano feo y jorobado oculto entre sus faldones. La alianza entre "el materialismo histórico " y "la teología" es el nuevo punto de partida para una nueva Ilustración. ¿Cuántos de los que se emboban con Benjamin aceptará seguirle por ese camino? Leía el otro día en un periódico que Juan Luis Cebrián y Henri Lévy habían mantenido un coloquio en público y que a la vista de los fundamentalismos que padecemos, uno y otro, invocaban como remedio el espíritu de Voltaire… Pues que Santa Lucía les conserve la vista.

Lo que está en juego no es la solución de "la cuestión religiosa", como se decía antes, sino de la "cuestión de la racionalidad". No creo que Benjamin quiera salvar la religión, sino al mundo. Lo que ha visto es que una razón sin conexión con las tradiciones religiosas que la han fecundado en el pasado, acaba convirtiéndose en un peligroso mito. El mesianismo, tal y como él lo entiende, es una reserva de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

experiencias que pueden fecundar a la razón. Esa intuición es la que anima al último Habermas aunque su teoría deliberativa impida tomárselo en serio.

Este tipo de discurso tiene, en una cultura como la alemana, respetabilidad, de entrada, mientras que en España, que no ha salido de la dialéctica clericalismo-anticlericalismo, la cosa es más complicada. No creo que nos hagan mucho caso. Desde el punto de vista político, domina el laicismo; entre el cristianismo progresista lo que seduce es la "teología liberal", ese tipo de cristianismo dispuesto a dar la razón a la razón moderna , quitándosela a Rouco, como si el problema fuera Rouco y no esa racionalidad que no sabe adónde va. ¿Y en filosofía? Me cuesta reconocer entre los filósofos españoles la responsabilidad histórica de su pensar. Hay excepciones pero la mayoría parece que dialogan con la pared, aunque sea una pared llena de libros. Si se atrevieran a pensar nuestro tiempo —el de las crisis económica, el de la destrucción del medio ambiente, el que ha creado medios suficientes para acabar con la vida del planeta, el que se preocupa cada vez más con la memoria y responsabilidad histórica etc., etc.— la primera Tesis de Benjamin aparecería como el paso obligado para una respuesta atendible.

JAZ - Otro aspecto del pensamiento de W. Benjamin que también posee una enorme relevancia en tu reflexión es la centralidad de la víctimas, de los oprimidos, los derrotados, de los insignificantes. Tus exploraciones sobre esa centralidad se han adentrado en el terreno epistemológico, ético y político. ¿Qué te ha llevado a conceder a las víctimas esa centralidad? ¿Cómo crees que se puede proteger frente a visiones reductoras que las minorizan y desempoderan, si se me permite el vocablo? ¿Se esconde, como algunos sospechan, detrás de esa centralidad una renuncia a la lucha política o una demonización del poder? ¿Puede existir de verdad una política desde las víctimas?

RM - La centralidad de la víctima está planteada en la Tesis VIII de Benjamin cuando relaciona progreso con fascismo. Lo que tienen en común es la lógica histórica. Uno y otro entiende que la historia se construye sobre víctimas, es decir, que la conquista de las metas que se plantea la política conlleva inevitablemente un costo humano y social. Pues bien, la interrupción de esa lógica histórica consiste en visibilizar a las víctimas. ¿Es eso despolitización de la política? No lo creo porque la lógica consecuencia de esa visibilización es replantear la relación entre violencia

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

y política, también entre violencia y democracia. En el estudio que hice sobre las víctimas en el País Vasco llegaba a la conclusión de que las víctimas condicionan cualquier salida política porque los interlocutores son ya tres y no dos, como siempre se pensó: el Estado, ETA y las víctimas. No hay solución política moralmente aceptable que no pase por hacer justicia a las víctimas, es decir, por responder en justicia a los daños o injusticias causados que son personales, políticos y sociales. No hay pues despolitización sino convencimiento lógico de que para tomarse en serio la justicia a los vivos hay que tener en cuenta la justicia a los muertos. Esa es la novedad porque eso significa revisar la idea de que en democracia no hay nada que condicione la libre decisión de los ciudadanos. Pues bien, tras lo dicho hay que matizar esa afirmación de la soberanía de la decisión libre del pueblo: la libre decisión no es el punto cero porque hay una responsabilidad adquirida. Hay que repensar la democracia incorporando los conceptos de deuda y duelo.

JAZ - Cuando se pone en el orden del día político la justicia de las víctimas, algunos creen que se sobrecarga la política con expectativas mesiánicas desmedidas y, por otro lado, se corre peligro de perder radicalidad posible en el gobierno. Tú sigues viendo en esa justicia una clave fundamental para el giro radical del que está necesitada hoy más que nunca la política. ¿Dónde pones el acento para hacer plausible tu visión? ¿Cuáles son los obstáculos que tenemos que salvar para hacernos cargo de esa propuesta?

RM - También se ha criticado este planteamiento diciendo que se exige de la política más de lo que puede dar de sí. Creo que no porque lo que en el fondo se plantea es, como acabo de decir, relacionar la política entre los vivos con la justicia a los muertos. Esto suena fuerte porque ¿qué justicia humana cabe ante la injusticia que supone el crimen? Poca o "débil", como dice Benjamin: sólo cabe reconocer la vigencia de una injusticia. Es poca cosa, pero es fundamental porque si el crimen prescribe porque pasan 20 años o porque el victimario no puede reparar debidamente el daño causado o porque el terrorista anuncia que deja de matar ¿qué impide que el crimen se repita si basta, por ejemplo, dejar de matar para que todo se olvide? El problema de la justicia no depende del castigo al culpable sino de la reparación del daño o daños causados. ¿Es esto excesivo? Lo sería si la política fuera en exclusiva para los vivos (que es lo que siempre se ha pensado). Lo que digo

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

es que sin hacernos cargo de las injusticias hechas a los muertos, no hay manera de plantear con rigor la justicia entre los vivos. Ese es el punto que merece ser discutido.

JAZ - Sueles decir que la memoria está de moda o por los menos que está presente en todos los debates actuales, pero luego precisas que se ha convertido en un cajón de sastre en la que caben muchas formas de entenderla. Cabría hablar de una ambigüedad de la memoria, de formas de memoria que son olvido (musealización, políticas domesticadoras de la memoria y formas de la industria cultural de la memoria) y de pérdida de memoria histórica. No es fácil hacerse oír y entender, ni entre los defensores ni entre los detractores de la memoria. ¿Qué resaltarías de tú forma de entender la memoria que debería tenerse en cuenta en los debates actuales en torno a la racionalidad, a la relevancia política del pasado, a la construcción de la historia, a la producción artística, etc.? ¿En qué sentido van unidos memoria y pensamiento crítico? ¿Por qué la memoria del pasado tantas veces traumático, de las injusticias no saldadas, de las expectativas y esperanzas no cumplidas, es tan relevante para replantear a fondo el conocimiento, la moral, el arte, la política?

RM - Es verdad, vivimos tiempos de memoria o, al menos, de prestigio social de la memoria. Pero a la vista de los debates que tenemos delante, la memoria se dice de muchas maneras. Lo primero que habría que decir es que el pasado no es un coto cerrado para los historiadores, sino un rico caladero de sentido en el que pesca la historia, claro, la literatura y la filosofía. Filósofos como los que aquí tenemos presentes se han "especializado" en un pasado determinado, en el pasado ausente, en la memoria de los no-hechos. Entienden que es el único pasado que merece la pena porque el otro pasado, el de los vencedores, ya está presente y no se le echa de menos. Esa ausencia en un presente que se ha construido sobre sus espaldas es lo que da fuerza crítica a la memoria de este pasado. Si reconociéramos los sacrificios, los esfuerzos anónimos, las víctimas, sobre las que está construido el bienestar relativo de una parte de la sociedad o de la humanidad, deberíamos cambiar las reglas de juego. No es de recibo que el 20% de la humanidad disponga del 80% de los recursos de la tierra; ni lo es que el prestigio de la velocidad, promovido desde la ideología del progreso y desde los intereses económicos, causen al año 1.300.000

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

muertos en las carreteras y cerca del 50 millones de heridos graves. Pero la indiferencia social respecto a estos sinsentidos, sólo se explican desde una cultura milenaria que, desde todos sus frentes (el teológico, el filosófico, el científico, el artístico, etc.) se ha esforzado en invisibilizar a las víctimas, es decir, en hacerlas insignificantes, en privarlas de significación. Todo el misterio estriba es resignificar a las víctimas.

JAZ - Por último, ¿qué dirías a jóvenes que se aproximan con interés a esta tradición de reflexión y pensamiento que es la Teoría Crítica? ¿Los animarías a seguir pensando la realidad presente en esa estela? ¿De qué les advertirías?

RM - Dice Georg Steiner que nueve sobre diez europeos miraron hacia otra parte cuando los nazis abrieron los campos. La filosofía también lo hizo. Fueron pocos los que, como Benjamin, miraron de frente a la Gorgona para arrancarla su secreto. Y menos todavía los que, tras conocer la medida de la barbarie, pensaron en consecuencia. La Teoría Crítica fue la excepción. Si hoy siguen vigentes tantas lógicas letales es porque el programa filosófico propuesto por la Teoría Crítica sigue pendiente de realización. Notemos que la mayoría de corrientes filosóficas que dominaron la Europa de la posguerra eran las mismas de antes, es decir, la filosofía siguió como si nada hubiera ocurrido. Sólo gente como Adorno supo pensar de nuevo. La Teoría Crítica, además de conocimientos materiales preciosos, aporta un punto de vista para leer al resto de la filosofía que ninguna otra iguala. Me refiero al *dictum* adorniano según el cual "dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad". Si el joven filósofo quiere informarse de lo que han contado los filósofos, puede acudir a cualquier facultad de filosofía. Si lo que busca es aprender a pensar su tiempo, el camino es el que lleva a esta escuela.

ACTUALIDAD DE WALTER BENJAMIN

GABRIEL AMENGUAL*
gamengual@uib.es

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 28 de diciembre de 2010

Un modo de poner de manifiesto la actualidad de un pensador suele ser acudir a los repertorios bibliográficos para constatar el interés que suscita entre los estudiosos, la recepción que se ha hecho y se hace de su obra en los distintos campos de los que se ocupó[1]. Dado que este modo de proceder no se podría distinguir de la historia de la recepción, para calibrar mejor la actualidad de Walter Benjamin cabría fijar la atención solamente en si en los últimos años el estudio de su obra –en este caso además la traducción y la edición de sus escritos– ha sido objeto de creciente interés. En el caso de Benjamin no resulta difícil constatar ambas cosas, dado que sobre todo últimamente su obra ha sido especialmente editada, traducida y estudiada. También puede afirmarse la actualidad de un pensador por su capacidad de ayudarnos a afrontar los retos del presente, por su lucidez en detectarlos, plantearlos y encararlos. En este caso entra en juego un elemento subjetivo, interpretativo del presente. Me inclino por este camino más subjetivo.

Y ahondando en lo subjetivo, empezaré por declarar que conocí a Walter Benjamin a través de la "Teología Política" y su tesis de la "memoria passionis", que en la primera mitad de la década de 1970 empezó a desarrollar Johann Baptist Metz, profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster; no puedo especificar si él llegó a tal tesis por ser lector de Benjamin o por seguir su propia tradición cristiana remontándose aguas arriba; en todo caso no recuerdo que ni siquiera lo citara alguna vez[2]. Aunque hayan transcurrido muchos años y,

---

*Universitat de les Illes Balears.

[1] Al respecto puede verse Thomas KÜPPER / Timo SKRANDIES, "Rezeptionsgeschichte", en: Burkhardt LINDNER, (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2006, págs. 17-56.

[2] Manuel REYES MATE, "Epílogo. La incidencia filosófica de la teología política de J.B. Metz", en: Johann Baptist METZ, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos 1999, págs. 157-190, discípulo y excelente conocedor de Metz afirma: "Pero en modo alguno se puede decir de él [de Metz] que les [Bloch, Horkheimer y Benjamin] expropie teológicamente, es decir, que les traduzca a temas

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

por mi parte, haber recorrido muchos otros caminos, aquel primer contacto puede que determine mi visión de Benjamin y su actualidad. Quede dicho, no como disculpa (a la que no ha lugar), sino como explicación.

1. CONTRA LA PÉRDIDA DE MEDIA ALMA EUROPEA

Con esta expresión, y siguiendo a Reyes Mate[3], aludo al término, acuñado por Metz, de "*Halbierung des Geistes*"[4]. Con él se hace referencia a que Europa (y ello afecta especialmente a la modernidad en general, pero también al cristianismo) ha heredado la mitad de lo que le es propio. Esta partición del alma europea, que la hace "mediocre", se ha puesto nuevamente sobre la mesa de discusión con la célebre contraposición entre Atenas y Jerusalén, que se ha abordado desde los puntos de vista más diversos (disyuntiva, alternativa, inclusión, exclusión, complementariedad).

Creo que si algo Benjamin tuvo claro desde sus mismos inicios fue su raíz judía. Basta con leer las cinco cartas (1912-13) a su amigo Ludwig Strauss (1892-1953) que, según declaración del mismo Benjamin, tienen "una importancia programática"[5]. En ellas trata de su actitud ante la religión, el judaísmo, de una manera tan explícita como no volverá a hacerlo en su vida, siendo a la vez la actitud que mantendrá inalterada.

Su educación familiar fue totalmente ajena a la formación religiosa judía. Su primer encuentro con el sionismo tuvo lugar durante unas vacaciones, con sus amigos de escuela, sionistas, Karl Tuschler y Franz Sachs, en Stolpmünde en agosto de 1912 (*Briefe* I, 44). En el invierno siguiente, 1912-13, se da este intercambio epistolar, en el que expone su visión del judaísmo y su actitud ante él, que en general

e intereses propiamente teológicos. Metz ha llegado a ellos persiguiendo paralela y autónomamente rastros de la misma tradición, la tradición judeocristiana." (págs. 172 s.).

[3] Manuel REYES MATE, "Epílogo...", págs. 163-165.

[4] Johann Baptist METZ, "Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften", en: *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, págs. 733-738; vers. cast.: "La razón anamnética. Anotaciones de un teólogo sobre la crisis de las ciencias del espíritu", en: Id., *Por una cultura de la memoria*. Presentación y epílogo de Reyes Mate. Barcelona: Anthropos 1999, págs. 73-78.

[5] Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv. Vol. I: *1910-1918*. ed. Christoph Göde und Henri Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, págs. 61-88, cita pág. 74. En este apartado las cartas se citarán en el texto mismo.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

califica de exponente y renovador de la vida espiritual. Benjamin se separa del sionismo como movimiento político y social, puesto que su nacionalismo contradecía diametralmente su "voluntad radical de cultura" internacional.

Y en lugar del sionismo político, nacionalista, Benjamin se declara partidario de un "sionismo cultural, que percibe *en todas partes* los valores judíos y que trabaja a favor de ellos" (GS II/3, 838 = *Briefe* I, 72). En este sentido su judaísmo constituía para él una obligación para el desarrollo de la cultura europea. "Mi experiencia me llevó a este conocimiento: los judíos representan una elite en el grupo de las personas espirituales. [...] Puesto que el judaísmo no constituye para mí en ningún sentido un objetivo en sí mismo, sino uno de los portadores y de los representantes más nobles de la espiritualidad." (GS II/3, 839 = *Briefe*, I, 75) Su actitud, por tanto, no puede equipararse ni a la tendencia habitual de los asimilados, haciendo gala de su cultura burguesa, ni tampoco a la de los ortodoxos, que querían mantener una religión y unas costumbres casi como si de una reserva se tratara.

A pesar de asentir a la propuesta de Goldstein acerca de la necesidad de "un ámbito en el que el espíritu judío pueda aislarse y así mostrarse a sí mismo su naturaleza", Benjmain matiza que "la vida religiosa judía no sirve para ello". Resulta curioso que aquí Benjamin apele a la vida religiosa precisamente para mostrar que no se puede dar una vida judía aislada. De todos modos sí está de acuerdo en que los judíos tienen dos caras [son *zweiseitig*]: "si tenemos dos caras, la alemana y la judía, hasta ahora hemos estado ocupados con toda nuestra afirmación en lo alemán; lo judío aparecía quizás frecuentemente en nuestra producción y en nuestra vida como un aroma extranjero, del sur (peor: sentimental)." (*Briefe*, I, 61s.). A su modo de ver, en reconocer esta dualidad fundamental reside el gran reto.

Mientras esta dualidad era vista por otros (y en concreto por Strauss) como una mediocridad y como expresión de una existencia partida, para Benjamin se trata exactamente de lo contrario. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos Benjamin, en el conflicto entre lo judío y lo alemán, no se inclina ni por un extremo ni por el otro, ni intenta armonizar el conflicto. Para él no se trata de disolver esta dualidad en una identidad nueva, sino de acuñarla equilibradamente en uno mismo. Se trata de una dualidad que no sólo se ha experimentar, sino que también se ha de querer descubrir. Su reconocimiento conlleva una forma determinada de conocer o, como lo formula Benjamin, una doble mirada. Se ha de mirar con los dos ojos, con el judío y con el alemán. De la alternativa que había formulado

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Strauss: ¿Eres judío o alemán? Benjamin intenta abrir una tercera vía, la única transitable: hacer de esta paradoja el lugar o punto de vista y el objeto de conocimiento.

A partir de esta concepción de la dualidad, se entiende que, por una parte, afirme: "Que lo judío es nuclear, es también mi opinión". (*Briefe* I, 69) Lo judío no es por tanto algo marginal, o puramente fenoménico, de apariencia, en la persona o la cultura, sino lo nuclear, el corazón. En ello coincide con los sionistas. Y en este sentido puede llegar a afirmar "que yo reconozco el sionismo es obvio, según lo dicho. Igualmente que, precisamente porque lo reconozco, lo apoyo en cierta manera, es decir, pagaré la cuota a una organización sionista alemana. Pero solamente con ello no se ha cumplido el deber respecto de una tarea que coge la personalidad". (*Briefe* I, 69) Y continúa, y ahí va la otra parte que define su actitud: "Y con ello digo que el sionismo no me determina personalmente, mientras antes decía que percibo el judaísmo como algo nuclear para mí. Para el judío nacional moderno europeo occidental veo dos caminos: el sionismo y otro" (*Briefe* I, 69).

Después de estas precisiones viene una toma de posición personal que es justificada por su propia biografía, recordando y expresando lo que viene a ser para él la experiencia fundante de su personalidad: su experiencia con el pedagogo Gustav Wyneken, con la comunidad educadora de Wickersdorf. Aquí se expone a sí mismo, que lo fundamental en su vida han sido y son las ideas de Wyneken, de modo que parece que no cabe otro modo de pensar, pero curiosamente después afirmará que desde estas ideas ha descubierto su judaísmo: "Yo fui educado liberal [...]. Mi vivencia espiritual decisiva la tuve antes de que el judaísmo fuera para mí importante o problemático. Lo que de él realmente conocía era solamente el antisemitismo y una piedad indeterminada." (*Briefe* I, 69).

Las dos caras de esta dualidad son vividas por Benjamin no sólo sin contradicciones, sino más bien como afines. Así afirma: "ahí donde propagué los pensamientos de Wickersdorf, ahí donde se trataba de los hombres que no tenían intereses no permisibles sino entusiasmo activo y además *fidelidad* a esta idea, la mayoría eran judíos." (*Briefe* I, 70, Carta 2) De este modo su misma experiencia le confirma en la dualidad, como también las ideas de Wyneken y en general los demás que pertenecían a dicho círculo; en ellos observa "una concepción de la vida estrictamente dualista." (*Briefe* I, 71)

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Pues sea por esta convivencia con otros judíos ilustrados, sea por la propia convicción ligada a las ideas de Wyneken, lo cierto es que Benjamin descubre el judaísmo. Así afirma: "Todo ello se me ha vuelto claro en los últimos meses. Desde Wickersdorf, no especulativamente ni sentimentalmente en absoluto, sino por experiencia exterior e interior he encontrado mi judaísmo. He descubierto como judío lo que en ideas y hombres era para mí lo superior. – Y para llevar todo esto que conocí a una fórmula: soy judío y cuando vivo como hombre consciente, vivo como judío consciente." (*Briefe* I, 71)

Esta radical y rotunda afirmación de su identidad judía, va unida también a la irrenunciable vocación o identidad europea. Así, algo más abajo, afirma: "Para mí es ocioso preguntarse si el trabajo judío en Palestina o en Europa es más urgente. Estoy ligado aquí. Mal le iría a Europa si se perdieran las energías culturales de los judíos". (*Briefe* I, 71)

2. CRÍTICA INMANENTE DE LA MODERNIDAD

En su primer escrito filosófico, programático donde los haya, encontramos su primera crítica explícita a la Ilustración, como la cosmovisión que presentaba "una experiencia reducida al mínimo de significado", "una de las experiencias o visiones del mundo más bajas." Su limitación o pobreza consiste, por una parte, en que se trataba de "una experiencia, cuya quintaesencia era la física de Newton" y era "tan ruda como tiránica." (p. 159, *Obras* II/1, 163). Y, por otra, en que la Ilustración "no reconoció autoridades", careció de "fuerzas espirituales que den a la experiencia un gran contenido". En esta segunda razón se toca el nervio de la misma Ilustración, cuyo cometido fue precisamente no reconocer más autoridad que la razón, siendo ésta abstracta, al ser ciega para la historia y la religión; pero la misma frase continúa diciendo: "pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas [a dichas autoridades o fuerzas espirituales] sin crítica"; con ello deja claro Benjamin que comparte lo más esencial del proyecto de la Ilustración, señalando al mismo tiempo su insuficiencia (*Obras* II/1, 163)[6]. Este modo de criticar la modernidad sin renunciar a lo más preciado de ella se encuentra a lo largo de toda su obra.

[6] Esta crítica a la Ilustración es muy afín a la de Hegel: la Ilustración, como un intento de barrer toda superstición, se quedó sin contenido, con un entendimiento formal. Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburg: Meiner, 1952; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Como señalará en otros escritos, el proceso de empobrecimiento de la experiencia se radicaliza con la industrialización, con la transformación del artesano en obrero industrial, culminando con su atrofia total con la Gran Guerra[7]. De todos modos la experiencia es sólo un aspecto que pone de manifiesto el proceso propio de la Ilustración y la Modernidad, que es vista como un proceso de mediocrización del espíritu, de partición del alma europea, la cual, explotando y profundizando el filón griego, ha perdido el judío. Esta escisión espiritual no es solamente un fenómeno intelectual o cultural, sino que es expresión de una dialéctica histórica que en el siglo pasado nos obsequió con dos guerras mundiales. El "infierno de la modernidad"[8], del que habla Benjamin, es el de Auschwitz[9].

Esta dialéctica histórica ha tenido como principio impulsor la idea de progreso, idea que ha sido caracterizada como el último gran mito de la modernidad: "el mito del imparable progreso de la historia universal hacia la libertad bajo la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria"[10]. Benjamin es un crítico radical de dicha idea, puesto que es la justificación y legitimación de lo existente. "Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual estaban nadando con la corriente"[11]. Benjamin va a dar un giro radical a las cosas, llegando a afirmar: "Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto 'siga igual', *es* la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado. Así Strindberg [...]: el infierno no es nada que nos sea inminente, sino esta vida aquí"[12]. Las víctimas del estado de cosas y de

---

W. Roces con la colaboración de R. Guerra. México: FCE, 1971, cap. VI B: "El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura", con su dialéctica entre la fe y la pura intelección.

[7] "Erfahung und Armut" (1933), en: *Gesammelte Schriften*. Con la colaboración de Th. W. Adorno und G. Scholem ed. por Rolf Tiedermann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1991, vol. II/1, 213-219; vers. cast.: "Experiencia y pobreza", en: *Obras* II/1. Madrid: Abada, 2007, págs. 216-237; "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows" (1936), en: GS II/2 438-465; cast. "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolái Léskov", en: *Obras* II/2. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada, 2009, págs. 41-68.

[8] *Das Passagen-Werk*, en: GS V/1, p. 592; vers. cast.: *El Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal 2005, pág. 476.

[9] Kurt ANGLET, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*. Berlin: Akademie 1995, pág. 15.

[10] Odo MARQUARD, "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en: Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1981, págs. 91-116, cita pág. 99.

[11] Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", en: GS I/2, 691-704, cita pág. 698; vers. cast.: "Sobre el concepto de historia", en: *Obras*, vol. II/1, 303-318, cita pág. 311.

[12] *Das Passagen-Werk*, en: GS V/1, p. 592; cast. 476.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la marcha que lleva la sociedad son el exponente y el punto de referencia desde donde resplandece la verdad de nuestro mundo. Ellas son la prueba de la verdadera crisis.

De esta manera el progreso resulta convertirse en su contrario, es lo que estabiliza lo establecido, adaptándolo a los nuevos retos; lo renueva todo para afianzar lo existente. La crítica a la idea de progreso, una de las ideas básicas de la modernidad, y de su justificación ideológica, es emblemática y muestra como la crítica inmanente a la modernidad consiste sobre todo en mostrar su contradicción interna y ésta se hace patente en sus resultados, las víctimas.

3. RAZÓN ANAMNÉTICA Y SOLIDARIA

La partición del alma europea la afirmó Metz precisamente en referencia a Habermas, reprochándole que su planteamiento de la razón comunicativa coloca la capacidad de reconocimiento bajo la reserva de la contemporaneidad[13], de modo que la acción comunicativa adolece de resultar ser, en último término, una concepción contractual, de intercambio mercantil, en la que es impensable la solidaridad. Tal como afirma Metz, uno de los primeros en contraponer la reciprocidad contractual a la solidaridad, "en una sociedad marcada por los procesos de intercambio la solidaridad –en caso que se llegue a tematizar– solamente es pensable como solidaridad de alianza entre iguales (que lo son o aspiren a serlo): 'yo doy apoyo a tus intereses y tú a los míos'. El equivalente común se llama competencia, el interés se centra en el intercambio para obtener el éxito y el progreso recíproco"[14]. Se trata de las alianzas interesadas, que van desde las alianzas político-militares de bloques hasta los grupos de presión económicos o de opinión y el corporativismo, que se habrían de definir como solidaridades insolidarias y para la insolidaridad. Hay por tanto un verdadero "antagonismo entre el principio de intercambio y la solidaridad"[15], ya que precisamente la solidaridad es "cualitativamente algo más que una alianza para un fin entre iguales"[16]. La solidaridad es una "categoría de salvación

[13] Manuel REYES MATE, "Epílogo...", p. 164; cf. J. B. Metz, "Anamnetische Vernunft".
[14] Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Grünewald 1977, pág. 205s.; vers. cast.: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad 1979.
[15] Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, pág. 206.
[16] *Íbid.*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

del sujeto donde sea que éste es encuentre amenazado: amenazado por el olvido, por la opresión, por la muerte; una categoría del compromiso con el hombre, a fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal"[17]. Queda claro por tanto que la solidaridad es impensable desde una reciprocidad burgués-capitalista, contractualista.

Otra crítica, que desarrolla la misma línea, ha sido la planteada por Helmut Peukert, discípulo de Metz. Peukert, inspirándose en W. Benjamin, critica la supuesta universalidad de la acción comunicativa, porque se reduce solamente a los afectados coetáneos, y por tanto se trata de una solidaridad amnésica, desmemoriada, con lo cual se muestra que esta solidaridad quiere construir una felicidad o bienestar contradictorio, en la medida en que se trataría de una felicidad de vencedores que olvida a los vencidos, aquellos que con su esfuerzo han hecho posible el estado actual de felicidad pero no lo consiguieron; se trataría de una felicidad que olvida sus presupuestos, significaría poner la amnesia como presupuesto para una consciencia feliz, lo que equivale a poner la inhumanidad como condición de la felicidad, equivale a construir una felicidad de inconscientes[18].

Posiblemente dicho planteamiento va más allá de la ética, replicó Habermas[19]. En efecto, esta solidaridad intergeneracional implica que el pasado queda abierto. Tal suposición fue calificada de idealista y teológica por Horkheimer: "La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final..."[20]. A lo que Benjamin responde: "El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha 'establecido', puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es

[17] *Íbid.*, pág. 207.

[18] Cfr. Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, pág. 300-310 (vers. cast.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental, análisis del enfoque y de la naturaleza de la teoría teológica*. Barcelona: Herder 2000).

[19] Una de las pocas críticas que Habermas ha admitido a su *Teoría de la Acción Comunicativa* ha sido la que Peukert, en la obra citada, le hace de que pasa por alto la dimensión del tiempo, citándolo en Jürgen HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1984, pág. 553; vers. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra 1989, pág. 463.

[20] Carta de Horkheimer a Benjamin, 16.3.1937, citada por Benjamin en GS V/1, pág. 588.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos"[21].

La memoria debe actuar de correctivo, ello es especialmente necesario en nuestras sociedades orientadas al consumo y al olvido, concentradas en el instante presente[22], si no se quiere recaer en la barbarie. El mismo Habermas resume la posición de Benjamin afirmando que "invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro, hasta el punto de trocarla en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido"[23]. De todos modos esta inversión de la orientación hacia el pasado no es total; no sólo no excluye, sino que mantiene viva la preocupación por el presente y el futuro; sólo que "la chispa de la esperanza"[24] se enciende solamente cuando se ve que los derechos pendientes de las generaciones anteriores no son olvidados, ya que la esperanza "se nutre de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los descendientes liberados"[25].

Por mucho que dicha visión de la historia vaya más allá de la ética, tiene sus repercusiones en ella y en concreto, por ejemplo, en el concepto de solidaridad. La diferencia que introduce puede verse ejemplificada en la concepción de solidaridad como cohesión social o como compromiso con el indefenso, tal como expresa la definición que de solidaridad ha dado Peukert: "Se me presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y al mismo tiempo a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla"[26].

---

[21] *Das Passagen-Werk*, in: GS V/1, pág. 589; cast. 473s.

[22] Esta caracterización de la sociedad actual ha sido destacada por la sociología especialmente a raíz de la obra de Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus 1992; aquí "vivencia" se refiere a satisfacción inmediata o gratificación instantánea.

[23] Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, pág. 21; vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus 1989, pág. 23.

[24] Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", en: GS I/2, pág. 695; cast. *Obras* I/2, pág. 308.

[25] Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", en: GS I/2, pág. 700; cast. *Obras* I/2, pág. 314.

[26] Helmut PEUKERT, "Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?", en: *Diakonie* 8

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

4. CRÍTICA SOCIAL DE LA RELIGIÓN Y CRÍTICA RELIGIOSA DE LA SOCIEDAD

La introducción de la visión teológica de la historia no significa ningún retorno al régimen de cristiandad o a la alianza de trono y altar. Ya en su “Fragmento político teológico” de 1920, deja claro Benjamin su negativa a la teologización de la política como también a la politización de la religión. “El Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea de Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso”[27]. A pesar de la clara división de campos y competencias o, precisamente gracias a ella, no se encuentran sin relación y dicha relación puede ser además fecunda. “Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino”[28].

En Benjamin aparece claramente un rasgo que será propio de toda la Escuela de Frankfurt consistente en hacer acopio de material proveniente del patrimonio cultural religioso para aplicarlo a la crítica social y a la filosofía en general. De hecho Adorno afirmará algo, con cierto carácter programático, que Benjamin expresamente se planteará en sus tesis “Sobre el concepto de Historia”: “Una restitución de la teología, o mejor, una radicalización de la dialéctica hasta su núcleo ardiente teológico, habría de significar a la vez una agudización extrema del motivo sociodialéctico, incluso económico”[29]. En efecto en estas tesis se propone aprovechar la

(1978) 3-12, cita pág. 4. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad véase H.-U.v. Brachel/N. Mette (ed.), *Kommunikation und Solidarität*. Fribourg (Suiza)-Münster 1985. Sobre el concepto de solidaridad en Habermas cf. Amengual, Gabriel, “La solidaridad según Jürgen Habermas”, in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221- 239; Id., “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) págs. 135-151.

[27] “Theologisch-politisches Fragment”, en: GS II/1 203-204 (GS II/3 946-949), cita pág. 203; cast.: “Fragmento político teológico”, in: *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 206-207, cita pág. 206.

[28] “Theologisch-politisches Fragment”, pp. 203s.; cast. pág. 207.

[29] Carta de Adorno a Benjamin de 2 Agosto 1935, apud Helmut PEUKERT, “Kommunikatives Han-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

sabiduría del "enano corcovado", que aunque "pequeño y feo", es "un maestro en el juego del ajedrez y guiaba por medio de unos hilos la mano del muñeco"[30]. Este muñeco es el materialismo histórico y el enano es la teología.

CONCLUSIÓN

Benjamin, que es tenido, con razón, como el pensador del fragmento, ofrece, curiosamente, un alegato en contra de la parcialización, los departamentos cerrados entre las razones estética y ética, técnica y política, la memoria y la historia, entre literatura y filosofía, teología y crítica social, política y estética. Esta visión interdisciplinar, que además de materias conecta puntos de vista diferentes, hace posible posicionarse en la modernidad y someterla a crítica, compartir los ideales de la Ilustración y mostrar sus insuficiencias y contradicciones, ser crítico del progreso y no ser conservador, unir materialismo histórico y mesianismo. Y todavía otra peculiaridad del pensamiento de Benjamin es que esta visión interdisciplinar y ecuménica no tiene como finalidad crear un sistema o una situación tan equilibrada que se convierta en entrópica, carente de tensión y energía, puesto que se presenta no como superación sino como interrupción del continuo de la historia y de nuestro quehacer, una interrupción que se convierte en revulsivo, un recuerdo en el que relampaguea el futuro de la redención. Quizás ningún otro pensador ha llevado a cabo una reflexión tan intensa sobre la estética, una crítica de las ideologías del progreso, uniendo a la vez una perspectiva apocalíptica junto a la esperanza revolucionaria en el instante presente, unidas formando el corazón de su filosofía de la historia. En este sentido no sólo ha hecho una contribución a la filosofía, sino que ha ejemplarizado un modelo de intelectual comprometido con su tiempo.

deln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie", en: Edmund ARENS, (ed.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos 1989, pág. 47.

[30] Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", en: GS I/2, pág. 693; cast. *Obras* I/2, pág. 305.

SOBRE LA ACTUALIDAD DE WALTER BENJAMIN

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS*
josemanuelrom@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 28 de octubre de 2010

La edición en marcha de la traducción al castellano de los *Schriften* de Benjamin, publicados originariamente en alemán por la editorial Suhrkamp, indica la ambigüedad y quizá el peligro al que se enfrenta la recepción actual de este pensador en el mundo hispanohablante. El hecho de que una editorial española de prestigio se haya lanzado a publicar, en un bello y caro formato, la edición completa de los escritos de Benjamin (aunque dejando fuera lamentablemente el útil aparato crítico de la edición alemana) es señal de una importante demanda potencial de lectores y de un interés creciente por las obras del autor berlinés. Pero por otro lado, tal formato de edición, que parece presentar a la vez un texto eminente, un bien cultural elevado y una mercancía valiosa, tiende a ofrecer la obra de Benjamin de un modo ya predefinido: como un auténtico clásico consagrado de las letras europeas. Esta recepción como clásico, como texto inagotable para cualquier lector en cualquier situación, como texto que permite una lectura inmanente atenta a su forma lograda, abstrayéndolo de las condiciones concretas en que fue elaborado y a las que respondió, es seguramente algo que Benjamin, sobre todo en su último periodo, habría querido evitar a toda costa. Él era más bien inmune a esta forma de posteridad y reclamó para sus textos abiertamente el estatuto de *intervenciones*: como aportaciones a la reflexión, como instrumentos para la formación, como materiales para la discusión de aquellos individuos y colectivos de los grupos oprimidos comprometidos en una transformación social profunda en una dirección emancipadora.

Es esta pretensión y alcance *políticos* de los textos de Benjamin lo que desde mi punto de vista mantiene viva su actualidad para nosotros, en un contexto como el nuestro en el que se agudiza la agresión social y política sistemática por parte de gobiernos, grupos de poder y organismos económicos internacionales a aquellos sectores sociales que sólo disponen para vivir de su fuerza de trabajo. Voy a tratar

*Universidad de Alcalá.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

esta actualidad de Benjamin para nosotros tocando tres temas de su producción teórica que considero de especial relevancia:

1) En el *Libro de los Pasajes* y en determinados artículos de los años 20 y 30 del siglo pasado, Benjamin puso las bases para un modelo novedoso de *hermenéutica política* del mundo cultural circundante de las sociedades capitalistas desarrolladas, en las que el colectivo social convive en su vida cotidiana con edificaciones y productos industriales del pasado reciente. Esta simultaneidad de lo no simultáneo funda un trabajo de interpretación de las producciones culturales del pasado próximo que trasciende la distinción entre alta y baja cultura, entre arte culto y las formas de diseño y arquitectura ligadas al desarrollo de la producción industrial. Esta interpretación pretendía descifrar en tal mundo de objetos, sobre todo industriales, las expectativas de un mundo mejor del colectivo del pasado (expectativas alentadas por los avances tecnológicos aplicados en la producción industrial), plasmadas y conservadas en tales objetos, pensaba Benjamin, como imágenes oníricas. Así mismo, pretendía explicitar en la manera en que se nos presentan tales objetos el modo en que esas expectativas y anhelos se han transmitido a nuestro presente, a saber, como fósiles y ruinas de un mundo de sueños aniquilado por la perpetuación y reiteración de las mismas relaciones sociales de producción. Esta interpretación de los productos culturales, industriales y arquitectónicos (que, desde mi punto de vista, constituye el punto de partida para un modelo de hermenéutica dialéctica de la producción cultural en el capitalismo, que resulta hoy explicitable en el trabajo teórico de autores como S. Buck-Morss, F. Jameson y quizá S. Žižek) actualiza en el caso de Benjamin dos temáticas centrales de su pensamiento que siguen dando que pensar: su cuestionamiento de la visión moderna de la historia como *progreso* y su otorgación de centralidad moral y política a la problemática de la *memoria* del sufrimiento y de los anhelos de justicia de los oprimidos del pasado.

2) La crítica de Benjamin a la filosofía moderna de la historia y en concreto a su categoría de progreso constituye uno de los temas que mayor recepción ha recibido en nuestro marco lingüístico-cultural iberoamericano. Pero lo que de esta temática tiene actualidad desde mi perspectiva no es algo así como una crítica de la categoría de progreso *en cuanto tal*. No creo que en Benjamin quepa encontrar una tal crítica abstracta del progreso, que lo colocaría en la cercanía de las posiciones proclamadas como postmodernas o simplemente antimodernas. Lo que cuestiona es la idea de progreso entendido como proceso, presuntamente impulsado por una di-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

námica propia, no dependiente de la voluntad consciente de los sujetos, de mejoramiento en marcha de todas las dimensiones de lo humano, no sólo del conocimiento científico, de la técnica y de la industria, sino también del plano moral y en definitiva de la humanidad misma en cuanto tal. Tal representación del progreso como la lógica en marcha, como el decurso natural, inherente sobre todo a la sociedad moderna, según la cual estamos embarcados en un proceso de mejora constante e incesante de la propia humanidad, piensa Benjamin que hace un daño profundo a los esfuerzos por confrontarse críticamente con el presente y por impulsar una praxis transformadora en profundidad. La idea moderna de progreso nos instala en una experiencia de la historia como continuidad en marcha hacia lo mejor. Define la praxis política adecuada como una praxis progresista, es decir, que empuja a favor de la corriente histórica que avanza de modo autónomo, impulsada por la dinámica de crecimiento y mejora en todos los ámbitos de la vida inherente a la sociedad burguesa. Para una actitud tal es difícil hacerse cargo en su significado pleno de (y confrontarse con) las estrategias sociales y políticas que, en nombre del desarrollo y de la productividad, de la modernización y del progreso, quieren reinstaurar relaciones de explotación y precarización agudizadas, políticas de persecución de minorías consideradas improductivas o socialmente problemáticas y formas de agresión más lacerantes contra la autonomía material y moral de los individuos y colectivos. Por ello, piensa Benjamin, hay que deconstruir la categoría burguesa de progreso para poder abrirnos paso así a la problematicidad del propio presente, a la necesidad de interrumpir el continuo temporal que consagra y acrecienta la dominación de los de siempre y de instaurar las condiciones del auténtico progreso: la mejora de las condiciones universales de vida efectuada conscientemente por el colectivo social. Como sabemos, lo característico en esta crítica de Benjamin del progreso burgués y en su reconceptualización del concepto de progreso es la otorgación de una fuerza motivacional inervadora de la praxis política a la *memoria* de los sufrimientos y los sueños traicionados de los oprimidos del pasado.

3) En la problemática de la memoria es donde parece plasmarse de manera más indiscutible la actualidad de Benjamin, pues tal problemática ha llegado a convertirse en un asunto a la orden del día (incluyendo un palpable componente de moda) tanto en el ámbito académico-intelectual como en la esfera de la discusión pública y de la política institucional. Una vez más resultaría necesario afinar aquí

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

en qué reside exactamente la actualidad de Benjamin, pues el autor judeo-alemán no fue alguien que reclamó sin más el valor de la memoria o un deber moral general de recordar. Me parece que desde la perspectiva de Benjamin la memoria como tal no tiene en sí un contenido moral intrínseco, su valor dependería más bien de *qué* se recuerda, *quién* recuerda y qué implicaciones tiene el acto de recordar para el comportamiento actual de los sujetos en su realidad vital. Serían tales componentes los que permitirían explicitar en cada caso su específico carácter moral. Y es que no todo acto de recuerdo es moral. El asunto que se recuerda y quién recuerda es central para la cualificación moral de un recuerdo: nos podemos imaginar formas de memoria que conmemoran a determinados vencidos (y sólo hay que pensar en el nacionalsocialismo, pero no sólo en ello) que carecen de todo componente moral y que, al contrario, ahondan en un estado de culpabilidad moral respecto a las víctimas de los perpetradores a los que conmemoran. Pero no sólo el tema y el sujeto del recuerdo bastan para cualificar moralmente una memoria. Una víctima o un descendiente de una víctima de injusticias y crímenes pasados puede efectuar un recuerdo de tal sufrimiento *sin* que tal recuerdo tenga efectos morales en su comportamiento en el presente, e incluso puede darse el caso (hay ejemplos muy dolientes de ello en la actualidad) de que tal recuerdo llegue a servir de justificación para un comportamiento inmoral y realmente criminal no con los que cometieron tales crímenes en el pasado sino con otros que nada tuvieron que ver en ello pero con los que se mantiene conflictos en el presente. En este caso la memoria justa de la injusticia sufrida por parte de las víctimas y sus descendientes es instrumentalizada como auténtica coartada para justificar un comportamiento inmoral e injusto respecto a otros individuos y colectivos en el presente (lo cual es, patentemente, la inversión de una memoria moral y el peor agravio que pueden recibir las víctimas del pasado después de fallecidas). Es decir, si realmente el estatuto de víctima confiere una determinada cualificación moral, ésta se pone en juego en el modo en que las víctimas hacen efectiva, en su comportamiento moral y político en el presente, su memoria de la injusticia y del mal recibidos. Esto nos conduce a una tesis central de Benjamin: la idea de que la memoria moral es aquella que se convierte en fuerza motivacional para un comportamiento activo intolerante con las injusticias presentes en todas sus formas. Y este es el punto que define la especificidad de la concepción de la memoria de Benjamin: la cuestión para él no era tanto conmemorar mediante ceremonias y actos simbólicos a las víctimas del pasado, sino que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

el recuerdo de tales sufrimientos y expectativas traicionadas sirviera de impulso motivacional para los comprometidos en una oposición a las injusticias existentes. De ahí que la redención de la que hablaba Benjamin no tuviera lugar en una dimensión espiritual-religiosa, sino en el plano bien empírico de la praxis política, en la que el esfuerzo por implantar relaciones sociales liberadas de explotación y dominación puede llegar a injertase en la trama de las luchas pasadas y llevar a su cumplimiento el anhelo de emancipación de los que lucharon en el pasado y fueron aplastados por los dominadores de entonces. Para Benjamin la única redención pensable se efectúa en esa praxis revolucionaria en la que quedan ensamblados los anhelos incumplidos del pasado con los anhelos vivos de los oprimidos del presente.

Realmente puede resultar poco actual hablar a estas alturas de revolución, pero a decir verdad cuando Benjamin escribió sobre este tema en 1940 tampoco corrían buenos tiempos para la misma. En todo caso, creo que cabe una lectura de las ideas de Benjamin convincente para nuestra situación: una lectura que conciba los actos políticos concretos y en cada caso limitados de oposición, reivindicación, construcción y resistencia de los de abajo como pudiendo encontrar una base motivacional en su vinculación reflexiva con la tradición discontinua, y marcada por la derrota, de las luchas por la emancipación realizadas en el pasado. Aquí se abre efectivamente una tarea completamente actual para nuestros tiempos no revolucionarios y ni siquiera rebeldes: la tarea de continuar y alimentar reflexivamente, mediante nuestra labor política, cultural e intelectual, las diversas tradiciones constituidas por los esfuerzos acaecidos históricamente en favor de la emancipación.

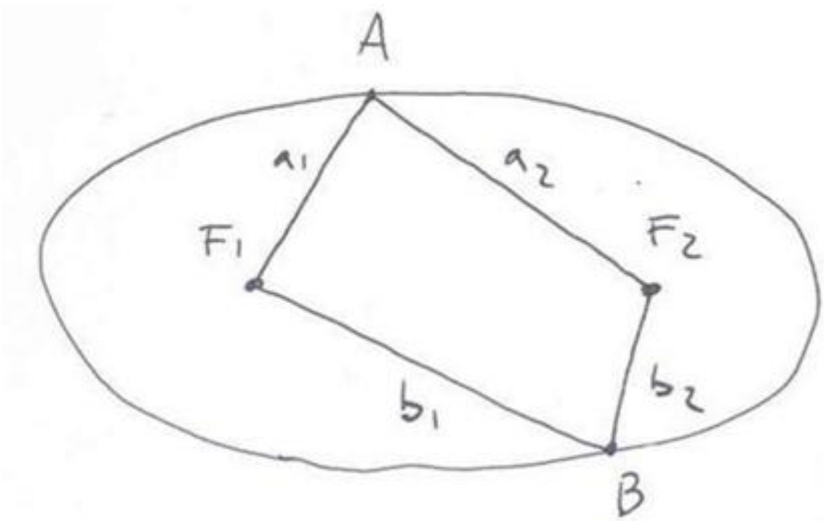
ELIPSES DE BENJAMIN

JUAN MAYORGA*

mayorgajuan@telefonica.net

Fecha de recepción: 24 de diciembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 29 de diciembre de 2010

La elipse es el lugar geométrico de los puntos tales que la suma de las distancias a dos puntos fijos llamados focos es una constante. En el (mal) esbozo de abajo, los puntos A y B pertenecerían a una misma elipse de focos F_1 y F_2 si $a_1 + a_2$ (suma de las distancias respectivas de A respecto de dichos focos) valiese lo mismo que $b_1 + b_2$ (suma de las distancias de B medidas respecto de los mismos focos).



Walter Benjamin utiliza la imagen de la elipse para hablar de Franz Kafka. En una carta a Scholem, representa la obra kafkiana como una elipse "cuyos focos, muy alejados entre sí, son determinados, por un lado, por la experiencia mística

*CSIC.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

(que es, sobre todo, la experiencia de la tradición), y por otro, por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad"[1].

La imagen de la elipse es útil para entender el modo en que lee Benjamin y, me parece, debería ser tenida en cuenta para leer al propio Benjamin. Quien con frecuencia desencadena su pensar al descubrir la conexión –que nunca es identificación, sino vínculo atravesado de tensiones– de dos motivos distantes que al asociarse abren un campo de preguntas. Así procede, por ejemplo, en el libro sobre el Trauerspiel, la investigación del cual hace depender de la búsqueda de accesos no directos al objeto y del rodeo de éste como método –observar el objeto como foco de una elipse es, por cierto, rodearlo de un modo más productivo que trazando a su alrededor una circunferencia, en que los puntos de vista a ocupar son equidistantes de la cosa observada-. También en su tenaz trabajo como paseante: Benjamin camina siempre como un lector doble, que en cada rincón de la ciudad ve dos ciudades, la hoy dominante y esa otra de la que no hay sino huellas fugaces. Y, desde luego, en *Sobre el concepto de historia*, que se despliega alrededor del par materialismo histórico / teología.

En general, creo que Benjamin tiende a ver cada objeto como foco de una elipse oculta –o mejor: como posible foco de elipses–. Al observar un objeto, la imaginación y la memoria de Benjamin –¿vale decir su imaginación anamnética?– tienden a citar otro objeto distante que, al asociarse con el primero, abrirá un espacio para la meditación. Lo decisivo es que ninguno de los objetos sea luego pensado sin atender al otro y que el vínculo entre ambos haga aparecer un lugar que ninguno de ellos crearía por sí solo. Ese espacio será tanto más rico cuanto más distantes y heterogéneos los términos del par, cuanto menos afines parezcan en principio, cuanto más imprevisto su encuentro, cuanto menos obvia su cita, cuanto más independiente ésta de la intención de quien la descubra.

[1] Carta de 12 de junio de 1938. W. BENJAMIN, y G. SCHOLEM, *Correspondencia 1933-1940*, traducción de R. Lupiani, Madrid: Taurus, 1987.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

Ese espacio puede ser llamado imagen dialéctica, que no es el vínculo de dos objetos distantes, sino el lugar tenso y denso creado por un emparejamiento improbable.

Por volver a la terminología geométrica, lo decisivo no es el segmento que une F_1 y F_2, sino el campo de tensiones que aparece alrededor de la constelación de esos dos puntos.

Creo que una lectura de la obra benjaminiana que tuviese en cuenta lo antedicho debería esforzarse por dar hospitalidad a motivos exteriores a esa obra que tanto más podrían fecundarla cuanto más aparentemente ajenos le fuesen. Una lectura benjaminiana de la obra de Benjamin debería ser, por principio, no redundante, no endogámica, no monógama, crítica.

En general, la imagen de la elipse, tal como Benjamin la usa, me parece útil para pensar sobre la misión del artista, del historiador, del matemático y, desde luego, del filósofo. El trabajo de todos ellos está atravesado por la duplicidad: al observar una cosa deben estar, al tiempo, viendo otra. Los mejores de entre ellos, al ver un objeto, son asaltados por el recuerdo de otro con el que el primero abre elipse. Una mirada que, al entrar en un lugar, vea elipses –una mirada que vincule puntos distantes; que incluso vincule un punto interior, a la vista, con otro exterior (invisible) al lugar, rompiendo los límites de éste- podría ser, me parece, una caracterización de la mirada filosófica.

SOBRE LA ACTUALIDAD POLÍTICA DE WALTER BENJAMIN

Reyes Mate[*]
reyes.mate@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2010
Fecha de aceptación definitiva: 29 de diciembre de 2010

Quiero exponer lo que considero más actual de W. Benjamin en relación con la primera de sus Tesis *Sobre el concepto de historia*. Ésta tesis es programática. Arranca con una revisión de los fundamentos de la Ilustración histórica, a saber, la relación entre razón y religión. Benjamin propone un nuevo punto de partida: la "entente" entre el materialismo histórico y la teología. ¿Qué se quiere decir?

Habermas, en su artículo "Bewusstmachende oder rettende Kritik", contrapone la crítica de la cultura en Marcuse a la crítica del arte en Benjamin. Para Marcuse la cultura burguesa sería una creación ideal, una ficción, en la que la felicidad es posible pero al precio de enmascarar la realidad miserable. Lo que propone es una abolición del arte autónomo y supeditarlo al proyecto de cambio político

Benjamin tendría, en su crítica del arte autónomo, una estrategia conservadora. Lo que se propone es salvar un momento de verdad oculto que es clave para el presente. Es el *Jetztzeit*, es decir, el tiempo, "ese fruto substancioso" que "esconde la historia en su interior como semilla preciosa aunque carente de sabor" (Tesis XVII).

Ahí ya se establece una relación entre el tiempo y el presente, una "causalidad mística" del pasado sobre el presente que explica a la "débil fuerza mesiánica del presente sobre el pasado" (Tesis II). La presencia de ese pasado puede salvarnos del enemigo que nos amenaza hoy como amenazó ayer.

¿Qué enemigo es ese? El destino, la concepción de la historia como destino o como naturaleza. Estamos hablando del dominio del destino mítico que se nos impone fatalmente como si fuera nuestra naturaleza.

Notemos ya la estrategia materialista de Benjamin: para hablar de historia en su sentido, es decir, para hablar de futuro (*novum*), hay que escapar a la seducción del

[*] CSIC.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

destino que es repetición ahora de lo de siempre ("*Das Immegleichen am Neuen*"). Pero Benjamin no recurre a la utopía, sino a lo que hay de nuevo en lo de siempre ("*Das Neue am Immergleichen*"), es decir, no hay que amortizar el mito (que es la base del destino), sino liberar su potencial semántico.

Esto se puede aplicar al progreso que es malo si anuncia un futuro que es más de lo mismo; o bueno, si rescata del pasado lo no amortizado. El núcleo de verdad que Benjamin persigue en su crítica del arte no consiste en destruir el misterio, sino en una revelación (*Offenbarung*) que haga justicia a lo pendiente, a lo no amortizado, es decir, al deseo frustrado de felicidad.

Esto nos lleva al aspecto místico o teológico del discurso benjaminiano. Su punto de vista es profano o laico (Benjamin es un ilustrado o un dialéctico de la ilustración no un postmoderno actual). Lo suyo es pasar de lo "*esoterisch*" o secreto a lo "*exoterisch*" o público. Lo suyo es la profanación de lo misterioso, "la iluminación profana". Bien es verdad que es una profanación "controlada" pues no se lleva a cabo a través de una elaboración subjetiva ("*durch die Arbeit*"), sino a través de la mimesis, de una teoría mimética del lenguaje, del lenguaje como denominación. Esa teoría del lenguaje pone de manifiesto, por un lado, el poder de la cosa, de la materialidad, de la naturaleza (y de la dependencia del lenguaje respecto a esa naturaleza), pero también de la necesidad de liberarse de ella para constituirse como lenguaje. Y este es el otro aspecto. En ese liberarse de la materia libera el contenido mesiánico que está encerrado en el origen. Y nos podemos preguntar ¿cómo?, ¿qué hay de mesiánico, de salvífico para el presente en ese pasado?

La respuesta es el *Jetztzeit*, el tiempo-ahora, es decir, lo que hay de vivo o pendiente en una historia que a los ojos de los demás está tan muerta e inerte como la propia naturaleza.

Pero ¿por qué fiarse tanto de ese pasado no amortizado? ¿Por qué pensar que ese pasado nos sirve para algo, nos dice algo? Ese pasado ¿tiene alguna posibilidad, alguna potencialidad activable?

La respuesta idealista o teológica a esa pregunta es que sí porque ese mundo ya ha sido redimido en Dios. Contamos en este caso con una instancia extrahistórica que premia a los buenos y castiga a los malos. En la teología el pasado ya está redimido y puede pretender presentarse, hacerse presente, con la autoridad de quien está vivo y se le ha hecho justicia. Su autoridad consiste en decirnos que lo que se hizo con él se hará con nosotros

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Pero por ahí no va Benjamin, entre otras razones porque en pleno nazismo no había razones para hablar de justicia ni respecto al presente ni respecto al pasado. Benjamin busca otra respuesta que no es teológica ni tampoco marxista porque no supedita la salvación que busca al logro de una sociedad política y socialmente reconciliada como era la pretendida por el marxismo.

Su respuesta por la potencialidad semántica del pasado tiene que ver con una determinada teoría de la experiencia. ¿Qué dice esa experiencia? que no hay que confundir pobreza con dominación, ni pan con libertad, ya que pude haber un sistema que cree riqueza pero no promueva la libertad (el caso de China hoy y de la Unión Soviética ayer); que promueva la justicia o la libertad o la emancipación respecto al dominio político, sin que eso signifique que prospere económicamente

¿Qué hacer entonces? pues que hay que pensar la emancipación política y la riqueza económica no en sí sino en función de la felicidad o del sentido de la vida (que es según Weber el gran asunto pendiente de la Ilustración). Entonces ¿quién o qué da sentido u orientación colectiva, política? El *Jetztzeit*, la injusticia hecha a los muertos, la atención a la injusticia hecha a los muertos. Esa es la garantía de la justicia a los vivos. El sentido político a la vida es la justicia universal, la justicia mesiánica, ésa que habla de felicidad y redención.

Habermas dice que este planteamiento —que empieza siendo una crítica del arte, no lo olvidemos— no es político, como sí lo era el de Marcuse, que no lleva a la acción política, es decir, que sólo es crítica cultural. ¿Tiene razón?

Lo que Benjamin propone es un tipo de política que mire hacia atrás, es decir, que incluya la responsabilidad histórica (no sólo hacia adelante sino también hacia atrás), es decir, Benjamin liga política y memoria. Esto obliga a repensar la democracia liberal de arriba abajo porque ésta exige ser concebida inmaculadamente. No tiene padre ni madre. Nada hay anterior a la autoridad de la libre decisión del sujeto. Ni prioridad lógica ni histórica. Con Benjamin habría que pensar la política teniendo en cuenta el tiempo, es decir, como deuda y duelo. Y eso no parece que sea un asunto políticamente menor.

SOBRE LA ACTUALIDAD DE WALTER BENJAMIN

MATEU CABOT*

mcabot@uib.es

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 29 de diciembre de 2010

Responder de la actualidad del pensamiento de Walter Benjamin es difícil. Al contrario que en otros casos, en que la dificultad consiste en atisbar algún indicio oculto de la actualidad de un pensador, en el caso de Benjamin la dificultad estriba en una supuesta y acrítica "Actualidad de Benjamin".

En las últimas décadas el nombre de Benjamin aparece frecuentemente en textos que tienen por objetivo analizar el presente de las sociedades tecnificadas, masificadas y envueltas en el aire de la estetización generalizada y difusa; esto es, las sociedades desarrolladas desde finales del siglo XX. Una búsqueda rápida por alguno de los índices bibliográficos existentes nos da por resultado una muestra de esa amplia presencia en el mundo académico. Parte de esa moda estadística (*df.*: "*valor* que tiene *mayor frecuencia absoluta*") en las décadas pasadas la compartió Benjamin, de modo significativo, con Guy Debord y su *Sociedad del espectáculo* (1967). Esta unión temporal es, por otra parte, el origen de una de las tendencias interpretativas mayoritarias en la última literatura sobre Benjamin: una justa acentuación de las tesis "estéticas" con una injusta desconexión de las mismas con el resto del pensamiento benjaminiano.

Sin embargo, moda estadística y moda académica no constituyen la "actualidad" de un pensador o de un texto, como nos lo recuerda el hecho de que la "moda" tiene sus propios mecanismos auto-correctores: sólo puede ser moda lo que puede dejar de ser moda, puesto que "estar de moda" *dice algo* sobre un estado de cosas fáctico, existente, y se une a ese tiempo de modo negativo, mostrando sus faltas. Esto provoca que, cuando nos enfrentamos a textos con estas características, cualquier pretensión oculta de perennidad, de falso clasicismo, que se oculte en el texto salte a la vista, pues *perennidad* y *moda* son antitéticos, la pretensión subyacente es la prueba de fuego (de *actualidad*) de los textos de *moda*.

*Universitat de les Illes Balears.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

La estrategia teórica puede ser poner el objeto de moda bajo una mirada *demodé*, intempestiva, esto es, como expresó Theodor W. Adorno al final de uno de sus textos más clarividentes, verlos, a los objetos de moda, "tal como aparecen desde la perspectiva de la redención"[*]. Los textos de Walter Benjamin resisten esta prueba y esto es lo que quisiera mostrar aquí como prueba de su *actualidad*, sea moda o no. Se trata, en definitiva, de recalcar los elementos que, a mi parecer, constituyen el nervio de la actualidad de Benjamin y explorar las líneas de investigación que, teniendo su origen en Benjamin, nos pueden llevar a una comprensión más potente de los fenómenos de la cultura del presente.

Las tesis benjaminianas que, a mi juicio, mantienen toda su vigencia en la actualidad y que, por eso mismo, resultan enormemente fructíferas para encarar un análisis certero de la sociedad de principios del siglo XXI, pueden agruparse en torno a tres ideas nucleares (aunque aparezcan en diversos y lejanos momentos en su obra):

La experiencia de los individuos, siempre en "su" sociedad, está predefinida por la experiencia recibida en su socialización; la transmisión de experiencia de generación en generación es un elemento constitutivo, originario, de las posibilidades de reflexión, análisis y crítica del individuo; la formación de nuevas experiencias eficientes en un entorno cambiante es la condición para la supervivencia del individuo. Benjamin, en esta línea, desarrolla el análisis de la sociedad capitalista iniciado en Marx para extenderlo hacía la zona menos explorada: la superestructura[†].

El arte, la cultura en general, es una estructura simbólica fabricada con los materiales disponibles, transformables con las posibilidades tecnológicas existentes, para sensibilizar, en medios muy diversos, el universo experiencial de los individuos; con esta propiedad, el contenido simbolizado va unido a los modos de ver (interpretar) disponibles en un momento concreto para un grupo social concreto. En el momento actual de desarrollo del sistema capitalista global, una vez sobrepasado el nivel de subsistencia (aunque no repartido de un modo ni mucho menos que escandalosamente desigual), la producción de productos culturales ha alcanzado un enorme peso en el conjunto de la economía. Lo cual ha implicado una enorme

[*] Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, § 153 ("Zum Ende"), GS 4, pág. 283.

[†] Sobre esta cuestión en concreto ver el desarrollo efectuado en: M. CABOT: "Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de "experiencia", pensado desde la Estética", en: G. AMENGUAL,; M. CABOT,; J. VERMAL, (eds.): *Ruptura de la tradición. Ensayos sobre Benjamin y Heidegger*, Trotta, Madrid 2007, págs. 61-82.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

penetración de esos medios de producción cultural masiva en el ámbito de lo personal, individual, incluso en el proceso de socialización de los individuos[‡].

La crítica benjaminiana, persistente y compleja, a los conceptos y presupuestos que sostienen una idea pre-moderna de "historia" y "progreso" (como "sentido" de la historia), reciclada y *aggiornata* en Hegel, es, a mi entender, el punto de confluencia de variados impulsos que tienen como núcleo la idea de recuperar lo recuperable de la praxis: ante todo cancelando o, como mínimo, aminorando la presión e influencia del modelo de una sociedad concebida como naturaleza (o lo que es lo mismo: una naturaleza concebida como sociedad), en la cual la posibilidad de intervención recae en último y fundamental lugar en supuestos poderes extra-históricos, aparentemente trascendentes. En los trabajos del exilio, el *Institut für Sozialforschung* en Nueva York prosigue esta línea.

Estas tesis permiten interpretar nuestra actualidad, esto es: son pertinentes y conceptualmente fructíferas para analizar y comprender las actuales condiciones de vida. Por ello son líneas de investigación que, a mi entender, se mantienen abiertas y, con ello, son la *actualidad* del pensar de Benjamin. Algunas de ellas podrían ser:

Dirigir el aparato conceptual que nos brinda Benjamin hacia la llamada "cultura", el mundo que produce, reproduce, circula y recicla imágenes; él se fijó en el cine, pero la sociedad actual está ya estetizada. La "industria cultural" no es una rama o parte de la cultura, como si aún pudiéramos separar alta y baja cultura, música seria y música de consumo, etc. La "industria cultural" es la cultura en un mundo totalmente industrializado, en que todo, para poder existir, debe adaptarse al mecanismo industrial, esto es: tecnificación y masificación por un lado, más, en el otro, las nuevas formas capitalistas de valor y las nuevas formas de circulación económica que han creado. Esto es, el análisis de las formas de vida moldeadas socialmente y mediadas por un universo simbólico casi asfixiante.

A un nivel más abstracto y analítico, la lectura actual de Benjamin invita a proceder a la transformación conceptual del campo de la experiencia estética. La desfundamentación benjaminiana de las categorías clásicas, erigidas en el momento de esplendor de la burguesía y hoy ya categorías ciegas y peligrosas, proporciona los instrumentos suficientes para su crítica. Posiblemente la elaboración adorniana de

[‡] Un esbozo incompleto y aún no elaborado está delineado en: M. CABOT, "Normalidad, realidad, transgresión. Fragmentos a partir de Walter Benjamin", *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 13-14, págs. 280-282, Palma 1981.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

las mismas, en *Teoría estética* y otros textos tardíos del autor, proporcionan los elementos teóricos para la configuración de un marco teórico, crítico y negativo, para la sociedad actual y su correspondiente mundo simbólico.

La investigación de nuevos *metarrelatos* históricos, alternativos a la historiografía dominante, que se deducen a partir de la lectura benjaminiana de la Historia (de un concepto de historia heredado de Hegel y criticado en Adorno y en él). El objetivo es la construcción de un relato histórico alternativo que recupere dimensiones perdidas en los otros relatos, históricamente hegemónicos en cada momento. La recuperación del sujeto histórico, la pervivencia de un espacio para la libre decisión, serían la idea-guía en este campo. Los trabajos realizados en el marco del proyecto *Filosofía después del Holocausto* serían un ejemplo de esta línea.

*

Walter Benjamin llegó en 1932 a la isla de Ibiza[§]. Este es un caso claro en que la relación entre el lugar y el pensar del pensador no es circunstancial. Leer "Experiencia y pobreza" desde Ibiza es ver el futuro en el pasado. Es el viaje del Berlin como *Metrópolis* (1917) de Georg Grosz hasta la Ibiza de *Los cosechadores* (1565) de Pieter Brueghel el Viejo. Las tesis de "Experiencia y pobreza", aquellas que relacionan la pobreza de experiencia con la ruptura de la vía de transmisión inter-generacional del saber de experiencia, adquieren un sentido muy particular viendo aquello que Benjamin vio: el lento transcurrir de la historia, antes de la agitación centro-europea, que sólo una catástrofe puede interrumpir. Se sabe más del presente si se sabe por qué y cómo se ha llegado hasta el "ahora". Ibiza vivía igual que en el siglo XVIII, un momento antes de que la rigidez abstracta de la modernidad-presente de Benjamin se apropiara de ella. Nuestro más próximo pasado, pero en vivo.

[§]Cfr. V. VALERO, *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza, 1932-1933*, Península, Barcelona 2001, excelente y documentado trabajo sobre las dos estancias de Benjamin en Ibiza y sobre lo que pudo encontrarse en la isla.

ADORNO, Theodor W.: *Ästhetik (1958/1959)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, 523 págs.

La publicación de los escritos póstumos de Theodor W. Adorno, iniciada en 1993, constituye un ambicioso proyecto editorial que está poniendo a disposición del público materiales enormemente valiosos para la comprensión del pensamiento adorniano –desde sus escritos no finalizados y las transcripciones de sus lecciones hasta su correspondencia con otros autores, los textos de conferencias improvisadas, entrevistas, discusiones y anotaciones filosóficas–. En el marco de esta iniciativa, el pasado mes de noviembre de 2009, se ha publicado el curso de estética que Adorno impartiera en el semestre de invierno de 1958/1959 en la Universidad de Fráncfort. Se trata del tercero de los seis cursos que Adorno dedicó a la estética entre 1950 y 1969 y el primero del que se dispone de una transcripción completa –la edición de los cursos de 1961 y 1962 está prevista para próxima publicación–. En él puede encontrarse un importante testimonio del proceso de preparación y cristalización de la inacabada *Teoría estética*, que permite un nuevo acceso a los planteamientos adornianos.

La grabación y transcripción original de las lecciones se remonta a una iniciativa del propio Adorno, cuyo propósito era elaborar lo expuesto para preparar el gran libro de estética que ya entonces tenía en mente; de ahí que abunden los esbozos, conceptos clave, complejos temáticos y pensamientos fragmentarios que serían retomados y desarrollados a lo largo de la gran obra póstuma. La cuidada edición a cargo de Eberhard Ortland permite además seguir el rastro del proceso posterior de elaboración, señalando los subrayados y anotaciones efectuados por el propio Adorno sobre la transcripción mecanografiada. Pese a que los problemas aquí desgranados puedan encontrarse en diferentes momentos de *Teoría estética*, sin duda la temática y el tono del curso guardan una especial afinidad con la primera introducción de la obra inacabada, tanto por la centralidad del análisis de los presupuestos y condiciones de posibilidad de la reflexión estética como por la llamativa recurrencia de ejemplos y modelos argumentativos que puede encontrarse en ambos textos.

Como viene siendo ya una constante en la edición de las lecciones de Adorno, el primer elemento que llama la atención del lector es la espontaneidad de la exposición, que contrasta con el carácter intrincado del resto de sus escritos y permite asistir al proceso de elaboración de su pensamiento. En efecto, en la exposición oral en el aula, que Adorno improvisaba a partir de algunas escuetas notas –publicadas como apéndice al texto–, la estética adorniana adquiere una fluidez y una

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

pregnancia, incluso un carácter experimental, que quizá pueda sorprender a quienes siguen insistiendo en el carácter hermético de sus planteamientos. Y es que la docencia era el laboratorio de trabajo de la filosofía adorniana, en el que intentaba poner a prueba su pensamiento con la plasticidad que requería el imperativo de hacerse comprensible; en este sentido –como se señala ya en la nota editorial– sus lecciones son testimonio de una actividad académica impensable en las actuales condiciones de producción universitaria, en las que la unidad de investigación y docencia es más bien un postulado abstracto que una realidad consumada. Pese a la profusión y riqueza en detalles de la exposición, el tono del curso está guiado por la conciencia de quien confronta a sus estudiantes con problemáticas que no resultan fácilmente penetrables cuando se escuchan por vez primera; de ahí que no se escatimen digresiones y explicaciones con objeto de aclarar las dudas de los alumnos y eliminar posibles malentendidos. Debido a este impulso pedagógico, las lecciones ofrecen una aproximación a la estética de Adorno que no requiere un alto grado de formación y de familiaridad con su obra –como ocurre con la inacabada *Teoría estética*–, permitiendo una instructiva toma de contacto con las problemáticas en que se juega su concepción del arte. Pero la publicación de este curso constituye también un documento epocal, testimoniando el diálogo del pensamiento adorniano con la vida cultural, intelectual y artística alemana durante la Guerra Fría –desde sus polémicas con G. Lukács hasta su confrontación con la incipiente generación de compositores articulados en torno a los cursos de Darmstadt y Kranichstein–. Sin embargo, el interés del volumen no puede quedar reducido a su carácter de "documentación" ni a su capacidad de ofrecer un acceso más fluido al pensamiento del autor; si la publicación de este curso de estética puede reivindicar una cierta actualidad medio siglo después es porque confronta al lector con modelos, tareas y procesos de reflexión que han permanecido irresueltos y que, pese a no haber perdido la más mínima relevancia, apenas han encontrado continuidad en la reflexión sobre el arte.

Las pretensiones enfáticas que Adorno explicita en este curso, cuyo objetivo es articular una reflexión sobre los fundamentos, condiciones de posibilidad y límites de la confrontación teórica con el arte, probablemente resulten para muchos extemporáneas. Y sin embargo sus planteamientos se enfrentan sin ambages a las dificultades fundamentales que aún hoy asolan a la disciplina estética, tanto desde el punto de vista estrictamente teórico como desde la propia praxis artística, sin

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

olvidar la reflexión sobre el lugar social del arte. El acercamiento de Adorno a la estética está marcado por la conciencia de una situación histórica precisa, "en la que literalmente todos los condicionantes materiales del arte han llegado a ser problemáticos y el arte ya no tiene nada sustancial dado de antemano sino que en cierto modo todo artista se encuentra *vis-à-vis de rien*" (p. 24). De ahí que sus lecciones estén guiadas por el intento de buscar modelos para persistir en la reflexión estética; porque, pese a que ésta ya no pueda contar con las dudosas seguridades de la estética tradicional, las obras de arte siguen necesitando de la mediación reflexiva, en último término "del comentario y de la crítica para poder desarrollarse, para poder vivir" (p. 35). Por ello uno de los hilos conductores del texto es la reivindicación enfática de la primacía del objeto en el terreno artístico y la constatación de la insuficiencia de todo intento de fundamentar la estética en determinaciones meramente subjetivas –desde la definición kantiana de lo bello como "agrado de los sentidos" hasta los intentos más recientes de reducir las obras de arte a mero "estímulo"– para dar cuenta del hecho artístico. Porque si la estética se limita a analizar ciertas relaciones entre las obras y sus receptores acaba renunciando a lo que Adorno considera su insustituible cometido: convertirse en autoconciencia crítica de la producción artística y ofrecer medios para sobreponerse a la extrañeza que produce su carácter enigmático sin sucumbir a la ilusión de poder sustituir su experiencia. En este sentido las enfáticas pretensiones de Adorno resultan especialmente relevantes si se toma en consideración la evolución de la disciplina en las décadas que siguieron a su muerte: sus lecciones nos confrontan con las exigencias a las que debe responder toda reflexión sobre el arte que no capitule ante la comprensión de su objeto como mera "estética de la recepción" y que no quiera contentarse con describir las obras ni con proponer posibles interpretaciones de las mismas.

Resulta significativo que, para responder a la situación de *impasse* histórico, Adorno retome los problemas "clásicos" de la estética y la teoría del arte tradicional –desde la relación entre arte y naturaleza hasta la confrontación de la categoría del gusto–, que a primera vista distan de la situación del arte de posguerra como el cielo de la tierra. Sin embargo el interés que guía sus lecturas y comentarios de amplios pasajes de la *Crítica del juicio* de Kant, la estética de Hegel o el *Fedro* de Platón es estrictamente contemporáneo: se trata de desmitologizar la falsa comprensión de estas problemáticas como invariantes pseudo-naturales y, al mismo tiempo, de subrayar la necesidad de confrontar las categorías heredadas con una situación

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

artística y socialmente transformada con objeto de que las herramientas conceptuales de la reflexión estética puedan adecuarse a la experiencia del presente (p. 230); de ahí, por ejemplo, el interés de Adorno en persistir en un concepto materialista de lo bello (p. 251 y p. 257 ss.), entendido como un concepto esencialmente dinámico e histórico, del que se pone a prueba su capacidad para responder a la situación del arte de posguerra, que parecía sucumbir a la aparente ausencia de referentes válidos y se mostraba incapaz de establecer un diálogo crítico con la tradición.

En virtud de esta búsqueda de criterios para una orientación estética, a lo largo de las lecciones resulta patente que el carácter arriesgado y experimental del arte se transmite inevitablemente a la reflexión sobre el mismo: si para Adorno el arte sólo puede ser concebido como un juego de fuerzas, su exposición no puede contentarse con ofrecer soluciones fáciles ni recetas aplicables, sino que aspira a explicitar los diferentes polos de la tensión en los que cristalizan las obras –sobre todo entre momento sensible y momento inteligible, también entre construcción y expresión– y mostrar cómo evoluciona su acción recíproca, dando lugar a diferentes constelaciones de fuerzas en distintos momentos históricos. En consecuencia, el gran potencial pedagógico de este curso de estética consiste en que brinda los presupuestos para desarrollar una relación consciente y diferenciada con el arte, una capacidad de juicio estético propiamente dicho, y no –como afirma cierta crítica banalizante– en que Adorno inculque en él una determinada comprensión del arte. En último término podría decirse que el texto ofrece una propedéutica para la concepción adorniana de la filosofía como trabajo del concepto, que rechaza todo intento de fijar el pensamiento en determinados "resultados" o definiciones, aspirando a articular una reflexión capaz de rebasar la inevitable reducción que implican los conceptos mismos para sumergirse en la problemática de cada obra concreta y hacer justicia a su particularidad irreductible sin reducirla a filosofemas o lugares comunes.

Sin embargo, a la hora de evaluar el potencial de los planteamientos adornianos para la teoría del arte, el lector difícilmente podrá evitar la impresión de una cierta "parcialidad" en su reflexión estética. Como el propio Adorno señala repetidamente, sus planteamientos se articulan desde el análisis minucioso de las esferas artísticas en las que se sabía competente: la literaria –de la que derivan algunos de los pasajes más brillantes del curso– y sobre todo la musical. Sin duda esto conduce a una innegable unilateralidad en sus planteamientos, que se ven inevitablemente

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

mermados por su descuido de las artes plásticas y visuales. Sin embargo, esta misma parcialidad podría resultar hoy interesante, precisamente en la medida en que ofrece un contrapeso a una estética mayoritaria cuyos análisis artísticos tienden a marginar sistemáticamente los fenómenos musicales y literarios –una actitud cuyos condicionantes históricos, institucionales y académicos deberían invitar a la reflexión–, desatendiendo, precisamente, algunos de los elementos en los que Adorno centra su análisis.

Por su parte, la tentativa adorniana de interpretar la esfera artística como un momento en el desarrollo material y socio-histórico de la racionalidad o de concebir la obra de arte como una unidad de momentos dispares capaz de dar lugar a un "contexto de sentido" son testimonios de un esfuerzo teórico sin duda titánico, pero que muchos considerarán hoy baldío. Sin embargo, el tono de este curso permite apreciar las tensiones históricas desde las que se articulan los planteamientos de Adorno, que están lejos de aferrarse a las perspectivas de la modernidad heroica que marcara sus escritos de juventud; en las lecciones puede vislumbrarse ya la huella del movimiento histórico que nos ha ido alejando de la estética del "gran arte". En este sentido su constatación de las dificultades de la neovanguardia para dar lugar a un sentido vinculante, así como su diagnóstico de la pérdida de tensión del arte moderno con la tradición, resultan enormemente instructivos. Y es que Adorno era perfectamente consciente de que la base para una relación genuina con el arte se había visto socavada en los cambios radicales del pasado siglo (p. 286). Las transformaciones sociales que habían permitido "incluir" en la cultura a gran parte de la población habían llevado a la extinción tanto del ideal de la formación cultural como de su opuesto, la incultura, universalizando modelos de pseudoformación basados en el choque entre la creciente disponibilidad de información y la incapacidad de articular una experiencia genuina de aquello sobre lo que se está "informado" (p. 313 s.).

Desde esta problemática debe entenderse que la preocupación central del curso sea desarrollar un concepto enfático de experiencia estética. La situación histórica de mediados del pasado siglo obliga a Adorno a enfrentarse con la integración de la praxis artística en la red funcional de la sociedad. Lo que hoy puede sonar intempestivo en sus planteamientos tiene que ver en muchos casos con su conciencia de una situación social que neutraliza el arte como pasatiempo agradable –circunscrito al tiempo libre– o como último reducto de irracionalidad en el que aún

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

está permitido un comportamiento emocional o afectivo, que en otras esferas de la vida ha sido reprimido (p. 293). Incluso allí donde el arte parece conservar una función en tanto que "alta cultura", la relación que se establece con él tiende a ser meramente contemplativa, se le tolera como "bien cultural" que debe ser conservado en tanto que "patrimonio", como fuente de prestigio social o como objeto de degustación pseudo-hedonista. Frente a estas formas de asimilación a la lógica expansiva de la industria de la cultura, las lecciones aspiran a salvar la diferencia específica del arte, aquello que le permite ir más allá de los patrones recortados de racionalidad que guían la praxis social cotidiana; por ello insisten en que lo que está en juego en el arte es, en último término, una manifestación de la verdad. En este sentido debe entenderse que Adorno desarrolle un concepto de experiencia estética opuesto a todo planteamiento subjetivista; se trata de penetrar el objeto artístico y de comprender la lógica interna de cada obra: lo que une sus diferentes elementos para dar lugar a un "contexto de sentido". En definitiva, el objetivo sería percibir la necesidad interna que lleva "de un acorde a otro, de un color a otro, de un verso a otro" (p. 199).

Nada estaría más lejos de este concepto de experiencia estética que la concepción elitista y esotérica del arte que se reprocha a Adorno una y otra vez. Su propósito no es sino desmitificar la comprensión de la obra de arte como producto de la inspiración del artista todopoderoso o como artefacto destinado a grupúsculos de especialistas e iniciados. El arte, como esfera específica y dotada de una legalidad propia, es un producto de la actividad humana que requiere a su vez actividad para ser comprendido: exige al receptor involucrarse en el desarrollo de la obra y poner en juego algunos de los constituyentes centrales del pensamiento –síntesis, diferenciación, recuerdo, reconocimiento, expectativa y establecimiento de proporciones (p. 303)–. En definitiva, la capacidad de desarrollar una relación diferenciada con las obras es algo que se aprende, y estas lecciones podrían entenderse como una propedéutica en este sentido. Su objetivo era contrarrestar una tendencia histórica que sólo después de la muerte de Adorno ha llegado a desplegarse con toda su fuerza: la consolidación de una situación socio-histórica en la que el verdadero peligro ya no consiste en el rechazo del arte "avanzado", sino en una indiferencia generalizada que percibe toda manifestación artística como algo completamente alejado de la propia vida, de la experiencia y de toda pretensión de conocimiento.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Por todo ello, la publicación de este curso de estética invita a revisar la lectura estetizante que se ha impuesto en la recepción de la obra adorniana, que ha intentado salvar elementos de su estética a costa de sus presupuestos históricos, filosóficos y sociales. Y es que los motivos que llevan a Adorno a persistir en la importancia del arte remite al lector al núcleo de la Teoría Crítica de la sociedad. El arte es un modelo de actividad que no sitúa su *telos* en los intereses del yo ni en la mera autoconservación, y por ello es capaz de levantar por un momento la omnipotencia del principio de realidad (p. 80). El intento de salvaguardar su diferencia específica se debe al potencial del arte para articular una conciencia de las carencias de la civilización y dar expresión a las mismas; resignarse a su nivelación significaría favorecer la unidimensionalización de la conciencia y fomentar el rechazo de todo aquello que requiera esfuerzo, empatía, mirar más allá del horizonte habitual. Por ello no es posible comprender las esperanzas que Adorno deposita en el arte sin tomar conciencia del entrelazamiento de su estética con una teoría de la sociedad y con un modelo de confrontación entre hombre y naturaleza que basa la lógica del progreso en la renuncia; del mismo modo, la comprensión de su concepto enfático de experiencia exige tomar en consideración la antropología materialista que ocupa su pensamiento desde *Dialéctica de la Ilustración*. Y es que lo específico de la Teoría Crítica adorniana no es un mero planteamiento interdisciplinar, sino una imbricación de perspectivas en la que el todo es más que la suma de las partes. Sin duda, la estética de Adorno es una de sus contribuciones centrales a la Teoría Crítica; sin embargo, cuando ésta es percibida al margen de la unidad de intereses que vertebra su obra, se sacrifica la contribución específica de Adorno a la reflexión sobre el arte.

En definitiva, si la significación de este curso de estética puede rebasar lo estrictamente documental es porque invita a reflexionar sobre la inquietante vigencia de los planteamientos adornianos. En efecto, su reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la estética y su confrontación con la viabilidad del arte en un momento en que la industria de la cultura se convierte en "segunda naturaleza" siguen señalando cuestiones de una urgencia ineludible y, sin embargo, resultan enormemente lejanas de las discusiones actuales –mucho más sobrias y modestas en sus pretensiones, pero también más conformistas–. Sin duda, plantear hoy una estética *à la* Adorno resultaría una empresa quijotesca y probablemente inadecuada a la propia realidad cultural y artística; sin embargo, al mismo tiempo, negarse a una

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

confrontación productiva con sus planteamientos significa –casi con toda seguridad– resignarse a caer por debajo de su nivel de reflexión.

Jordi Maiso
jordi.maiso@googlemail.com

AMENGUAL, Gabriel; CABOT, Mateu; VERMAL, Juan L. (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre W. Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta 2008, 192 páginas.

Este trabajo es de especial relevancia por abordar con gran erudición y rigurosidad una de las cuestiones centrales de la filosofía contemporánea como es el análisis de la ruptura de la tradición. Con la expresión "ruptura de la tradición", y en palabras de los autores, "se da a entender que la tradición no tiene vigencia, fuerza normativa u orientadora, ni se transmite", en definitiva que la tradición ha perdido su función de continuidad y cambio que caracteriza la historicidad humana. Un proceso de ruptura que se inicia de algún modo en la modernidad, atraviesa la denominada segunda modernidad y se convierte en elemento constitutivo de la conciencia de nuestro tiempo. Esta publicación es de especial interés, por tanto, para un análisis y compresión de nuestra actualidad. Una actualidad en la que no solamente la ruptura de la tradición se hace patente en los ámbitos tradicionales como son el arte, la religión y la política, sino que se manifiesta en las tendencias de la evolución social, en las que el individuo está abocado al abismo, por no poder contar con un marco de referencias ni formas de socialización propias de la tradición. Pero si bien es cierto que el análisis de la ruptura de la tradición es de gran actualidad, sin embargo, no es nuevo. Como bien apuntan los autores, F. Nietzsche parece ser sin duda alguna el paradigma del análisis de la ruptura y el que diagnostica el fin de la modernidad pero, y como indican los autores, "no es el único ni –a pesar de sus generalizaciones – el que ha sacado todas las consecuencias o ha hecho todas las aplicaciones". El interés apunta a esclarecer el profundo cambio que ha sufrido la constitución de la consciencia de nuestro tiempo a partir de la alteración radical de la relación con la tradición. El conjunto de estos seis estudios trata de la ruptura de la tradición tal como ha sido testimoniada y expresada en lo que se ha dado en llamar segunda modernidad, cuyo inicio en términos generales puede datarse a mediados del siglo xix a cabo una relectura del nihilismo nietzscheano en búsqueda de su esencia con el fin de lograr su superación y W. Benjamin, por otro, que es un claro exponente de una crisis de la conciencia histórica, tanto por lo que se refiere a la ruptura y a la búsqueda de un nuevo acceso a ella, como también por una nueva comprensión de la estética y la cultura. Ambos pensadores, a pesar de sus grandes diferencias, comparten la consciencia de la crisis de nuestra cultura, ambos vuelven sobre el pasado para superar el presente, siendo la ruptura una exigencia, para una interrupción de la historia, en el caso de W. Benjamin, como una condición para repensar el ser, en el caso de M. Heidegger.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Tres son los estudios dedicados a W. Benjamin: J. A. Zamora, G. Amengual y M. Cabot consideran este pensador como el mas claro exponentes de la consciencia de la ruptura de la tradición y en palabras de estos investigadores, "En todos sus escritos se refleja esta consciencia y al mismo tiempo se lleva a cabo un esfuerzo por afrontar dicha ruptura, por reivindicar la actualidad del pasado, la memoria (...). Con esta memoria del pasado se abre realmente un futuro nuevo, un futuro realmente futuro en el que no sea posible la marginación producida en la historia anterior".

Así, J. A. Zamora, en su estudio "Dialéctica mesiánica: Tiempo e interpretación en Walter Benjamin", analiza el significado de "ruptura de la tradición" en el contexto de la nueva concepción benjaminiana de la historia. Desde esa perspectiva, que percibe la historia como una dinámica de destrucción humana, dejando ruinas y víctimas en su camino, la noción "ruptura de la tradición" se entiende como una meta que persigue la interrupción de esa dinámica. En clara oposición, por tanto, a la concepción moderna de la historia, que concibe ésta como una dinámica de progreso, buscando la continuidad y la potenciación de la misma, W. Benjamin propone, desde una conciencia de catástrofe del presente, una interrupción de la misma. El estudio se concentra en la concepción del tiempo en W. Benjamin, una cuestión clave para comprender tanto la concepción benjaminiana de la historia como el significado y el alcance de la categoría de "interrupción". El estudio presenta varios apartados: un primer apartado de carácter fenomenológico y sociológico que tiene como objetivo señalar los cambios de las estructuras temporales en el capitalismo, sus repercusiones en la vida social. El segundo apartado estudia la reacción conservadora contra estos cambios. El tercer apartado se ocupa, a través del análisis de los textos *El capitalismo como religión* (1921); *Sobre el concepto de historia* (1940), así como algunos textos de la *Obra de los pasajes*, de la determinación capitalista del tiempo, la transformación de la experiencia que ello implica, así como las posibilidades de "interrupción" de esa dinámica.

El estudio de G. Amengual, "Pérdida de experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin", se propone un triple objetivo: exponer qué concepto de experiencia tiene Benjamin, cuáles son los hechos y causas que han llevado a su atrofia y cuáles son las condiciones que la podrían restaurar. Para el autor, el concepto de experiencia y en concreto la cuestión de la pérdida de experiencia que investiga W. Benjamin refleja la consciencia de la ruptura

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

de la tradición. El estudio propone centrarse en algunos escritos fundamentales en los cuales se pueden rastrear los diferentes momentos de la investigación de Benjamin sobre la cuestión. El análisis de textos como *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918), *Experiencia y pobreza* (1933), *El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskov* (1936), *Sobre algunos textos de Baudelaire* (1939) llevan a G. Amengual a considerar y en palabras del autor, "que la experiencia para Benjamin, no es sólo una cuestión cognitiva o epistemológica, sino que el pensador la sitúa en el nivel más profundo y global en el cual se juega la cuestión de la experiencia, que no es otro que el del sujeto mismo de la existencia". Así el trabajo muestra como W. Benjamin busca las condiciones de recuperación de la experiencia en los mismos fenómenos que producen su pérdida o desaparición:

a) El contexto del auge de la Modernidad (s. XVII y XVIII) en el que la experiencia es reducida a dato científico y verificable.

b) El contexto de mediados del s. XIX, donde el cambio de modo de producción lleva a la desaparición de la vida artesana y sus formas de transmisión de experiencia siendo sustituido por el obrero industrial, la masificación, donde se produce la llegada de la prensa y la novela que irán desplazando las formas tradicionales de narración.

c) El contexto del primero y cuarto decenio del siglo XX donde, por un lado, el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial (1914-18), que dejó a los individuos atrofiados respecto a sus capacidades de asimilar y expresar la experiencia de su tiempo y el gran auge de la técnica de los medios de comunicación, por otro, que estaba transformando el mundo en una fuente inagotable y constante de estímulos que en vez de facilitar el intercambio de experiencia (comunicación) al contrario, absorbían al individuo.

Mateu Cabot, por su parte, presenta un estudio que lleva por título "Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de Experiencia pensado desde la estética". El autor plantea la actualidad de la crítica de W. Benjamin para la comprensión de nuestro presente. Un presente en el que los cambios se producen de forma vertiginosa y en el que habiendo apenas empezado a comprender la crisis de los mecanismos de formación y transmisión de la experiencia de la primera modernidad, provocada por los cambios sociales y tecnológicos de la primera mitad del siglo xx, nos vemos forzados de forma urgente a comprender las transformaciones que actualmente están provocando sobre el me-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

canismo de construcción y transmisión de la experiencia, la entrada de la tecnología de los nuevos medios digitales. Así el estudio empieza situando la actualidad de W. Benjamin, las nociones benjaminianas de tradición y experiencia, y de pobreza de la experiencia, para a continuación pasar a ver cómo se produce el proceso de ruptura de la tradición y el surgimiento de otra que la sustituya concretamente en un ámbito de la vida, tal como es el de la experiencia estética. Para M. Cabot, la crítica benjaminiana nos ofrece no sólo una comprensión de la crisis de los mecanismos de construcción y transmisión de la experiencia de la primera modernidad, así como un nuevo esquema para comprender la formación y transformación de la experiencia, sino que, además, y tal como se muestra en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, aporta los elementos y la estructura de la teoría de un nuevo tipo de experiencia, la que emerge a principios del siglo xx y se consolidara a mediados de los años sesenta, nos referimos a la experiencia audiovisual.

Los estudios de A. Leyte, F. Duque y J. L. Vermal, por su parte, se centran en la recepción que hace M. Heidegger del nihilismo de Nietzsche y en la idea heideggeriana de "otro inicio", tal y como se formula en los trabajos póstumos que conforman los *Beiträge zur Pilosophie* (1936-1938). Un "otro inicio" que podría tener lugar en la medida en que se ha agotado el primer inicio griego. Estos tres estudios están dedicados a desarrollar aspectos de esta superación del pensamiento metafísico tradicional y del modo de existencia ligado a él.

Arturo Leyte en su ensayo "Silencio y olvido como constituyente de la filosofía", nos introduce en la problemática de la noción de "conciencia actual". Trata de mostrar cómo la moderna noción de "conciencia" proviene de la noción de "actualidad" y esta a su vez se asienta en una noción de temporalidad continua o lineal. La filosofía moderna convirtió el tiempo en un ente, que puede ser conocido en el pasado por medio de la historia y predicho en el futuro, por medio de la ciencia e hizo del presente una dimensión a la que se reconoce como actualidad. Heidegger en su programa de la "Ontología fundamental" se propuso la doble tarea de destruir la concepción moderna del tiempo y comprenderlo desde la temporalidad. La introducción de la noción filosófica del *Dasein* revela que la consciencia es "interpretación", modo fundamental de encontrarse en el mundo, un comprender que es en realidad un pre-comprender. Un modo original transitado por el silencio y el olvido. La conciencia no es ya una substancia a partir de la cual tiene lugar el juicio, un contenedor de ideas y productora de enunciados, tal y como es determi-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

nada por la modernidad, sino más bien un no lugar próximo a la nada, por la imposibilidad de cualquier determinación, un no lugar originario indicado por las señales del silencio y el olvido. La temporalidad se muestra en este contexto como el intento de nombrar lo innombrable, el origen, que por eso mismo sólo puede aparecer como fenómeno. El tiempo es entendido como temporalidad, y en palabras del autor, "revela el carácter de estructural incompletud y defecto inherente al instante, que no es presente, sino articulación de esos tres modos del tiempo como son pasado-presente-futuro".

Félix Duque, por su parte, presenta un estudio que lleva por título "El corazón del ser (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)". El autor parte del nihilismo con el que Nietzsche caracterizó nuestra época, evidenciando el agravante que en nuestra época ya no es capaz de reconocerlo. Desde allí se pregunta el sentido que pueda tener la búsqueda de lo sagrado como alternativa. F. Duque analiza el sentido de lo sagrado en Heidegger y Hölderlin. A partir del texto póstumo de "*Urteil und sein*" de Hölderlin, muestra cómo dos son las salidas planteadas al dilema conceptual entre la incapacidad o imposibilidad de alcanzar la unidad originaria (indivisa) por parte de la reflexión, y la necesidad de afirmación de éste. Por un lado, refugiarse en una fe inefable, o por otro, ampararse en la intuición intelectual. Para el autor lo primero nos separa de toda racionalidad. Lo segundo es imposible ya que toda autoconciencia separa el yo como sujeto del yo como objeto. Ambas salidas son rechazadas y paradójicamente llegar a la dimensión de lo sagrado se plantea como posible solo en la medida que el hombre no intente identificarse con esa dimensión sino que experimente su radical separación y finitud. El estudio aporta, a través de la lectura de Heidegger, un acercamiento al decir poético de lo sagrado.

Juan Luis Vermal, finalmente, en su estudio "Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura", trata la cuestión de la ruptura de la tradición en el contexto del problema del nihilismo y especialmente de la reflexión de Heidegger sobre el mismo. El autor propone partir de la pregunta de si el fenómeno de ruptura de la tradición, tal como se manifiesta en la segunda modernidad y que, entre otras consecuencias, supone una cierta alteración, pérdida de la vivencia del tiempo, de la historia y de la memoria, puede asimilarse a la cuestión que trata el nihilismo de Nietzsche. J. L. Vermal apunta que podemos considerar algún parentesco, pero no pueden identificarse, ya que el nihilismo aparece, desde la perspectiva Nietzscheana, como una crisis de sentido, que tiene raíces más hondas que se hunden en el

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

origen de nuestra tradición. Además, y en palabras del autor, "el fenómeno negativo que implica el nihilismo no puede superarse con una simple positividad, sino que exige que esa labor de destrucción sea continuada y llevada a su fin, de manera que la idea misma de verdad o las categorías centrales del pensar sean puestas en cuestión". Se trata, por tanto, de ver si es posible trazar una analogía y percibir así los desplazamientos que se producen. Para ello el autor propone introducirnos en la perspectiva de Heidegger y situarnos frente a los distintos sentidos de "ruptura" que en ella se encuentran. Ruptura como desarraigo de la experiencia originaria en la que las categorías de uso fueron forjadas; ruptura que se produce con el fenómeno del nihilismo cuando los valores y sobreviene el vacío; ruptura que puede pensarse y darse respecto de esa situación de sinsentido y que reclama la superación de la misma; ruptura de la continuidad que acontece al rescatar o proponer un diferente concepto de tiempo y la ruptura misma que caracteriza a este "diferente concepto de tiempo".

Pau Frau Buron
paufrau@hotmail.com

CABRERA, Daniel H. (coord.), *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente*, Revista Anthropos: Huellas del conocimiento, Nº 225, 2009, 224 páginas.

No cabe duda de que la obra de Walter Benjamin goza hoy de una gran actualidad. Su pensamiento representa una importante contribución a la reflexión en torno a la sociedad y la cultura contemporánea en todos sus ámbitos (sociológico, filosófico, visual, literario, artístico,...). Frente a los diagnósticos de secularización y desencantamiento, nuestro autor entiende el imaginario contemporáneo como un "reencantamiento" de la sociedad a través de sus productos culturales, por lo que su análisis resulta indispensable. De esta forma, se sirve de elementos tan heterogéneos como la arquitectura, la ciudad, la fotografía, el cine, los pasajes comerciales o las exposiciones universales, para interpretar la complejidad del mundo que habitamos.

Con ocasión del setenta aniversario de su trágica muerte en Portbou se han celebrado distintos eventos conmemorativos, al igual que se suceden diversas publicaciones acerca de su pensamiento. Entre las que han aparecido recientemente en lengua española destaca el monográfico, coordinado por Daniel H. Cabrera, que la revista Anthropos dedicó al autor a finales del pasado año. Es imposible dar cabida en un breve texto a la pluralidad de discursos que nos invitan a pensar sobre la obra de Benjamin en este volumen, no obstante nos embarcamos en la tarea de ofrecer al menos un esbozo, unos trazos, que animen al lector a emprender su lectura.

La obra se divide en tres secciones. La primera, "Percepción intelectual de un proceso histórico", se abre con un texto de Daniel H. Cabrera que nos presenta a "Walter Benjamin, el alquimista de la modernidad". Para comprender el itinerario benjaminiano es necesario recordar que fue un pensador marginal, no sólo en el sentido de "fracasado" –como él mismo escribía en una carta a Scholem en 1938– sino en relación a su tarea de rescatar "la posibilidad de pensar lo concreto, lo desechado, lo escondido, lo superfluo, los restos, la basura..." (pág. 28), en definitiva, lo que no tiene lugar, lo que no está en su sitio. Para ello recupera una serie de oficios y conocimientos premodernos bajo los que interpreta metafóricamente la tarea del crítico: alquimista, paleógrafo, adivino, astrólogo, mago. Su propósito no es otro que provocar, despertar e iluminar. La interpretación y la traducción son los esquemas de su pensamiento, señala Cabrera, por lo que la cita y el montaje resultan las técnicas más apropiadas para aproximarse a una verdad en movimiento, siempre cambiante, abierta a la interrupción entendida como cambio social radi-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

cal. Este enfoque atraviesa la mayoría de los artículos de la revista, que coinciden en relacionar el pensamiento de Benjamin con la idea de transversalidad, de proceso abierto o collage artístico, juego de metáforas y traducciones de las que el autor se sirve para pensar la fragilidad del siglo XX.

Junto a este ensayo preliminar, Daniel H. Cabrera completa la sección con una cronología biográfica relativamente completa de nuestro autor, así como con una valiosa y actual bibliografía de y sobre Walter Benjamin –en la que destacan los nombres de varios colaboradores del presente ejemplar de Anthropos– que proporciona al lector un panorama de las traducciones al castellano ordenadas por fecha de publicación con el objetivo de ayudar a interpretar la recepción del pensamiento de Benjamin en el ámbito español y latinoamericano. Dicha bibliografía, que incluye obras de referencia clásicas junto a estudios recientes y diversos textos en línea, se ve ampliada en algunos artículos del monográfico.

A través de un breve texto dramático de Juan Mayorga –"JK (Monólogo sobre el final)"– nos introducimos en la sección «Argumento», en la cual se desarrollan en profundidad diferentes temas relativos al pensamiento creativo y disidente de Benjamin, entre los que destacan la reflexión crítica acerca de la teoría de la modernidad, el análisis de las correspondencias entre capitalismo y religión, la revisión sobre las posibles vías de renovación de la política o el cuestionamiento de la idea de cultura y sus implicaciones.

En su texto "El "atrás" como fantasmagoría moderna", Daniel H. Cabrera analiza las claves fundamentales de la obra de Benjamin partiendo de su crítica a la concepción de la historia como despliegue lineal y progresivo. La temporalidad moderna, que privilegia el "mirar siempre hacia adelante" (pág. 42) y la velocidad, mientras niega el retroceso y la lentitud, se traduce en la metáfora del tren como imagen que condensa el avance seguro e imparable, ajena a las injusticias que deja a su paso. Frente a esta prohibición de volver la mirada, ya presente tanto en la tradición griega como en la cristiana, el giro benjaminiano se centra en la propuesta de pensar un tiempo en el que el pasado está delante, el futuro detrás: el "ahora" es la concentración de la posibilidad a la que tiendo y del pasado que retorna, es la puerta que nos abre las oportunidades revolucionarias. En el fondo de esta problemática resuenan algunas de las preguntas centrales en las discusiones socio-políticas actuales, como son la relación entre memoria, historia y justicia o el lugar social de las víctimas.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Manuel Reyes Mate dedica su escrito a presentar en siete puntos la teoría de la modernidad que subyace al proyecto benjaminiano del *Libro de los Pasajes*. Si Weber había postulado que el capitalismo impulsaba la extinción de la magia y del mito, Benjamin, por el contrario, comprendía que la sociedad moderna continuaba bajo el conjuro de sueños mitológicos. "El despertar del estado onírico en el que está sumido nuestro tiempo tiene que tomar la forma de una acción política" ("Sobre la fuerza subversiva del trapero", pág. 52). Este despertar se concibe como el paso de la imagen onírica a la imagen dialéctica, desafío que requiere volver la mirada hacia el Romanticismo para recuperar la teoría de la crítica de la obra artística sobre la cual Benjamin desarrolla su método de análisis materialista de la cultura contemporánea.

José Antonio Zamora, en su texto "W. Benjamin: «Capitalismo como religión»", propone un análisis de las correspondencias que existen entre el moderno mundo de la técnica y el arcaico mundo de la mitología a partir de un enigmático fragmento de 1921 en el que Benjamin describe el capitalismo como religión pagana. Su crítica al capitalismo como fenómeno mítico-religioso se condensa en el concepto de *Schuld* (deuda/culpa), cuya doble significación económica y religiosa se pierde en otros idiomas (pág. 61). Frente a la fetichización del instante que conlleva la tiranía de la moda, la lógica del capital es quebrada por la interrupción mesiánico-revolucionaria del curso de la historia, descrita de nuevo como un "despertar".

La idea de un despertar político es retomada por Ángel Enrique Carretero Pasin en su artículo "Walter Benjamin: explorando lo social desde la heterodoxia marxista". Nuestro pensador se mueve en un contexto marxista, pero se trata de un marxismo singular, como apuntaba Reyes Mate en el texto citado. Benjamin centra su atención no en el proletariado, sino en la figura del "lumpen" (el trapero) como nuevo sujeto político. Lo que moverá su espíritu revolucionario será una especial simbiosis entre el materialismo histórico y la teología –una teología evidentemente secularizada, en el sentido de una "mística sin Dios", pág. 74–. Según avanza el texto, el autor se adentra en una reflexión acerca de la crítica de Benjamin a la socialdemocracia que resulta de especial interés para comprender muchas de las contradicciones políticas de nuestros días.

El trabajo de José Manuel Romero Cuevas se adentra en los aspectos de la crítica cultural de Benjamin con objeto de poner de manifiesto la coherencia de su trabajo a propósito de la relación entre cine y "experiencia social" o de sus estudios

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

en torno a la categoría de "inconsciente colectivo", entre otras facetas de su pensamiento ("Una crítica cultural materialista"). Para finalizar, realiza una confrontación entre los modos de concebir la tradición y la transmisión cultural de Benjamin y Gadamer al reivindicar el primero la validez de la interpretación política de los productos culturales en la sociedad de masas.

Víctor Lenarduzzi afronta en su texto "Direcciones múltiples. Algunos recorridos por el pensamiento de Benjamin" la tarea de hilvanar una obra tan abierta, diversa y compleja como la de nuestro autor a través de una serie de cuestiones estético-políticas que giran en torno a la noción de "experiencia". Articula en cinco epígrafes las posibles respuestas "que en Benjamin no tienen dirección única, sino diversos puntos de cruce y fuga" (pág. 101) a las que nos remiten sus citas e ideas, sus diálogos y polémicas.

Cierra esta sección el artículo "«Antepasados esclavizados, descendientes liberados». Investigaciones sobre Walter Benjamin", de Juan Luis Pintos de Cea-Naharro. Desde una perspectiva sociológica, se plantea la hipótesis de que "la fragmentación, la discontinuidad, la pluralidad y las diferencias no son compatibles con determinados modos del ejercicio del poder" (pág. 119), por ello, la revolución tiene una función de ruptura de esa unidad temporal –caracterizado por la homogeneidad y el vacío– que está posibilitando la dominación de los poderes.

Los textos incluidos en «Análisis temático» complementan la mirada sobre la obra de Walter Benjamin desde una percepción de la contemporaneidad y conforman una visión actual de su pensamiento.

La sección se abre con el artículo de Oliver Kozlarek quien, centrándose en los conceptos de "experiencia" y narración", nos habla de la recepción de la crítica de la modernidad benjaminiana en América Latina ("Walter Benjamin y América Latina: experiencias, descubrimientos y redescubrimientos").

A continuación, encontramos una serie de textos que relacionan el pensamiento de Walter Benjamin con otros autores recientes, como Peirce ("Benjamin y el lenguaje: reflexiones desde Charles S. Peirce", Darin McNabb Costa), Proust ("Walter Benjamin: magdalena mojada en el té", Roberto von Sprecher), Rousseau ("Walter Benjamin, ¿recuerdan?", Pilar Carrera Álvarez), Panofsky ("El cine como arte popular: entre Panofsky y Benjamin", Jorge Latorre Izquierdo) o Kracauer ("Legibilidades acusadas: para «Benji» de un «lacónico S»", Maya Aguiluz Ibargüen), señalando sus convergencias y divergencias. Destacan las lecturas estéticas que

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

vinculan su pensamiento con la escritura –la ciudad como texto– y la imagen –el cine, el arte o la fotografía–.

Por último, el ensayo "Las inquietudes pedagógicas del joven Benjamin: el poder redentor de la juventud y la educación", de José María Pérez-Agote Aguirre, nos ofrece una visión acerca de la importancia de la tarea educativa en los primeros escritos de nuestro autor, en relación con el concepto de "natalidad" de Hannah Arendt, que concluye con cierto optimismo: "el poder redentor de la juventud y la educación libera el pasado de las cadenas que le oprimen a la vez que reintegra la esperanza al futuro" (pág. 211).

El monográfico ofrece un panorama amplio y sugerente de un autor tan complejo y con frecuencia poco o mal comprendido. Hay que destacar la cuidadosa selección de los autores invitados a participar en la redacción, que incitan en el lector un diálogo incesante entre sus diferentes voces y los textos de Benjamin. Se trata de un esfuerzo por pensar más allá de los tópicos y las citas, al tiempo que ofrece una visión muy actual de su obra. En conclusión, acercarse a este número de la revista *Anthropos* es una buena forma de iniciar un auténtico trayecto benjaminiano.

Estefanía Dávila Martín
estefania.davila@gmail.com

NOTARIO RUIZ, Antonio (ed.), "Variaciones sobre Th. W. Adorno", Nº 11 de *Azafea. Revista de Filosofía*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, 203 págs.

En los últimos tiempos hemos asistido a la publicación de un creciente número de estudios en torno al pensamiento filosófico que han contribuido a mejorar el conocimiento acerca de nuestro pasado y presente. Esta situación se debe, sin lugar a dudas, a la fundación y promoción de soportes que contribuyen a la comunicación y al debate intelectual desde diferentes perspectivas y tradiciones.

Uno de esos medios, concretamente vinculado al ámbito universitario, es la revista *Azafea*, creada en 1985 y asociada a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Fundada por Laureano Robles Carcedo, la revista se edita con periodicidad anual por el Servicio de Publicaciones de dicha Universidad. Tras una primera etapa destinada a la historia de la filosofía hispánica, desde el año 2001 la revista aborda todo tipo de temas relativos a la filosofía en cada uno de sus volúmenes. De este modo, *Azafea* ha logrado convertirse en un espacio de intercambio de ideas e investigaciones cuya finalidad es la reflexión en torno al pensamiento filosófico. En la actualidad la revista está dirigida por Cirilo Flórez Miguel.

Cada número de *Azafea* incluye una sección monográfica que ocupa el grueso de la publicación, una sección de artículos varios, que se hace eco de la pluralidad de cuestiones contemporáneas, así como una nota crítica y un apartado de reseñas cuyo objetivo es favorecer la difusión de las obras y libros más recientes y con mayor presencia en nuestra cultura filosófica.

En nuestro caso concreto, vamos a centrarnos en el volumen número 11 de *Azafea*, correspondiente al año 2009 y coordinado por Antonio Notario Ruiz, que lleva por subtítulo, en esta ocasión, "Variaciones sobre Th. W. Adorno". Se trata de un volumen monográfico centrado en la figura del autor francfortiano. Para ello, se ha acudido a expertos en el pensamiento adorniano y en teoría crítica del ámbito español e internacional. A pesar de los distintos enfoques de los artículos, en todos los casos se plantea una reivindicación de su condición de músico junto con la de filósofo, tal y como refleja desde el primer momento el título del volumen con la elección de un recurso compositivo clásico, las variaciones. Así, el objetivo de este conjunto de artículos, al igual que ocurre con las propias variaciones, es enriquecer y otorgar luz a los estudios realizados hasta el momento en relación a Adorno con la intención de construir una monografía que se sume al creciente progreso de recepción de su obra teórica y musical.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

El volumen comienza con una introducción por parte de Antonio Notario que antecede la sección monográfica dedicada a Adorno. Posteriormente, el presente número continúa con la sección *Varia*, en este caso, compuesta por un único artículo titulado "Friedrich Nietzsche, René Girard y el «pecado original» del cristianismo" de Simona Langella. Para concluir, tras una *nota crítica* sobre la actualidad social e intelectual, "Diálogo entre el islamismo y occidente" de María Martín Gómez, el volumen concluye con seis reseñas de obras pertenecientes al pensamiento estético y filosófico contemporáneo.

Respecto a la sección monográfica, los cuatro primeros artículos, tal y como ya anticipa el profesor Antonio Notario en la presentación del volumen, son propiamente filosóficos, aunque ninguno de ellos obvia las cuestiones estéticas y musicales, como señalaremos pertinentemente a continuación.

Blanca Muñoz en "Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente" se suma al espíritu y la necesidad de recuperar a Adorno como músico cuando afirma: "A este respecto, para captar rectamente la aclaración racional de la realidad, tal y como Adorno definía pensamiento crítico, se hace imprescindible valorar el papel de los estudios sobre música dentro del conjunto de la obra del autor francfortiano" (p. 27). Asimismo, en el artículo plantea algunos aspectos que debemos tener en cuenta a la hora de aproximarnos a la obra del filósofo y compositor.

Un enfoque diferente esboza Mateu Cabot en "[No title] [No body]", más centrado en cuestiones generales respecto a la modificación del panorama filosófico y artístico del siglo XX, una consecuencia de las circunstancias históricas y del proceso de desmaterialización del arte. El texto presenta una amplia reflexión sobre las representaciones artísticas que tienen como tema el cuerpo y concluye con la inclusión de la figura de Adorno, que no hace sino presentarse como ejemplo de dicha situación.

Por otro lado, José Antonio Zamora habla sobre el pensamiento adorniano en una fecha temprana en el artículo titulado "El joven Th. W. adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner". El texto no solo versa sobre la crítica del idealismo que realiza Adorno así como sus tempranas obras sobre filosofía y música, sino que incluye un somero análisis musical y textual de Wagner que, junto con los aspectos previamente señalados, reflejan la necesidad de convivencia entre elementos musicales y teórico-filosóficos para comprender la obra del autor francfortiano.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Por su parte, Jordi Maiso Blasco pretende explicar el por qué de la complejidad de la escritura del protagonista del monográfico a través del artículo "Escritura y composición textual en Adorno". En este caso, no aborda únicamente su origen y las razones que dieron lugar a ese estilo de escritura, entendiendo la unión de forma y contenido, sino que pretende demostrar que la composición textual debe ser inseparable de la musical en el legado de Adorno.

En el quinto artículo, "Adorno en Oriente Próximo. La apremiante relevancia de una irrelevancia", Moshe Zuckermann realiza un enfoque filosófico-político. En este caso, el autor toma al compositor de Francfort como punto de partida en la interpretación del pasado para aplicarlo al futuro a partir de la situación política del Estado de Israel.

Pero desde mi punto de vista cabe destacar, por responder de forma más fiel al título y al espíritu del volumen número 11 de *Azafea*, los tres artículos propiamente musicales.

Anne Boissière, de la *Universidad de Lille III*, colabora en la revista con el texto titulado "Música, gesto y espacio en T. W. Adorno". El artículo está estructurado en tres secciones. En la introducción, que contextualiza el artículo, Boissière aborda la cuestión del gesto en la obra teórica de Adorno, un aspecto vinculado al espacio y al ritmo.

En la primera parte, se explica cómo el gesto puede ser entendido como un punto de inflexión entre la teoría y la praxis en la obra del compositor francfortiano. Para ello, se hace referencia a los estudios de Christian Béthune así como al propio legado de Adorno, en concreto las obras que toman como punto de partida la figura de Arnold Schoenberg. En ambos casos se llega a la conclusión de que el gesto, el ritmo, tiene relevancia en relación a la escucha y como mecanismo para crear corporalidad. Al mismo tiempo, Adorno defiende que el ritmo, la pulsación, no es fruto de la naturaleza sino que se trata de un gesto antinatural: "La pulsación no es más que un simulacro o una perversión del ritmo vivo que, en realidad, ha perdido toda substancia vital" (p.114).

En la segunda parte del texto, Anne Boissière propone la espacialidad de la escritura en contraposición a la espacialidad de la danza que, según Adorno, está aprisionada porque depende de lo orgánico. Esa es una de las razones de la defensa de la escritura por parte del autor protagonista del volumen. Para ello, asistimos a una breve recapitulación sobre la historia de la notación y la importancia de la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

escritura musical, así como su papel a lo largo de la historia. De este modo se defiende la idea de que la escritura también es fruto del tiempo en el que se emplea, un elemento propiamente estructural consecuencia del devenir histórico de la música occidental. Por esa razón podemos comprender que, con la escritura moderna, Adorno pretende liberarse de la espacialidad corporal: "Con la escritura moderna, la música, por cierto, guarda siempre relación con el espacio, pero ese espacio se ha convertido en el idealizado y estático de la escritura" (p. 117). Asimismo, Adorno supedita la danza a la música, y no viceversa, puesto que la danza está vinculada a lo biológico y pretende eliminar esa concepción para "liberar la música". En cualquier caso, Anne Boissière, dejándose llevar por el espíritu adorniano, incluye, en definitiva, únicamente una serie de propuestas para popularizar el estudio del aspecto corporal de la música, dejando abierto un camino donde el ritmo y el espacio son protagonistas de lo orgánico y lo textual.

Por su parte, Sara Zurletti, de la *Universitá Suor Orsola Benincasa*, aporta un breve estudio sobre los elementos musicales del *Doktor Faustus* de Thomas Mann en "El diablo con gafas de pasta". El artículo ofrece un análisis de la estrecha relación entre Adorno y Mann, de su trabajo conjunto e interdisciplinar a favor de una obra de arte, en este caso literaria. Tal y como pone en antecedentes la profesora Zurletti, en un momento determinado Thomas Mann decide incluir algunas apreciaciones musicales en la señalada obra debido a sus escasos conocimientos en esta disciplina. Afortunadamente para él, y para la posteridad, tuvo acceso a una copia de la primera parte de *Filosofía de la nueva música* de Adorno, una circunstancia que cambió el rumbo de los acontecimientos.

En cualquier caso, el artículo presenta la fructífera relación de Adorno y Mann al ofrecer en una obra literaria todo un auténtico compendio sobre filosofía y estética de la música. En concreto, en los capítulos VIII, XXII y XXV del *Doktor Faustus* se incluyen apreciaciones musicales, especialmente en el octavo capítulo, donde se incluye un análisis del op. 111 de Beethoven. En el resto de los capítulos, Beethoven también será protagonista junto a juicios y pensamientos sobre estética en general. Según Sara Zurletti, el hecho de que se opte por incluir la música de Beethoven en la novela tiene que ver con el hecho de que su música, especialmente la de una etapa en concreto, se utiliza por su capacidad para describir psicológicamente a los personajes y por responder a algunas de las funciones propias del lenguaje. Así, afirma:

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

"El carácter trágico de la producción final beethoveniana no se limita a las circunstancias personales del compositor: el giro definitivo en el *Spätstil* de Beethoven representa para la historia de la música, según Adorno, un progreso en el sentido de la desensibilización, de la adopción en la música de modalidades de sentido metalingüísticas, y de la definitiva aceleración hacia su propia muerte" (p. 123).

Al igual que ocurrió en el caso de la Primera Escuela de Viena, también la obra de Beethoven fue paradigmática para la Segunda Escuela de Viena, especialmente por la presencia de elementos democratizadores en la obra teórica y práctica del compositor de Bonn. Beethoven siempre tuvo presente la necesidad de cumplir la misión que le había sido encomendada, la composición, el hecho de concebir obras y entregarlas a la humanidad, una concepción de la obra de arte como patrimonio universal que coincide con el pensamiento adorniano:

"El proceso de racionalización del «código» de la música, mediante una continua recalificación interna, lleva después al culmen de las realizaciones beethovenianas. Pero mientras la simple composición es responsabilidad exclusiva del compositor, porque el nexo contenido/forma que la define es, según Adorno, competencia de la creatividad individual, el estado del material es, por el contrario, patrimonio de la sociedad en su conjunto" (p. 132).

Pero, tal y como muestra el presente texto, por otro lado, las aportaciones de Adorno sobre la música incluidas en la obra de Mann no se limitan al análisis de la obra de Beethoven sino que se incluye una reflexión y un breve repaso por el proceso de fin de la tonalidad. De esta manera parece reflejarse una idea de progresión musical hasta el sistema serial, asemejado al devenir de la propia historia de la notación y a la aparición del diablo en el argumento.

Además, es importante señalar que Sara Zurletti hace hincapié en el hecho de que el diablo expone los juicios más relevantes sobre el destino de la música moderna. Respecto al protagonismo de este personaje, la autora comenta que, en una de sus metamorfosis, los detalles físicos del diablo coinciden con la fisonomía de Theodor W. Adorno, como las características gafas de pasta con las que aparece en algunas de sus fotografías. Este es, probablemente, un dato anecdótico que no únicamente daría título al presente artículo sino que, de alguna forma, se puede entender como un pequeño reconocimiento a Adorno como interlocutor principal de un debate cultural que tiene lugar en la contemporaneidad.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Lo cierto es que Adorno no recibió el reconocimiento merecido por parte de Thomas Mann al incluir extractos del pensamiento estético y musical adorniano sin citar su fuente. Los juicios del *Doktor Faustus* en materia musical son, por tanto, mera copia de la obra de Adorno. Según Sara Zurletti, la falta de agradecimiento público pudo ser un aspecto positivo para Adorno, pues sus encriptadas ideas, que sí estaban claras en el *Doktor Faustus*, no fueron, de este modo, reveladas para el gran público[1].

En cualquier caso, lo cierto es que, de forma no intencionada, Adorno ofrece un mensaje a través de la literatura, una inteligente estratagema, pues en todo momento se defiende la diferencia entre la literatura, que puede ser ficción, y la filosofía, que es ciencia. Por tanto, a través del texto "El diablo con gafas de pasta" llegamos a la conclusión de que el *Doktor Faustus* no es una obra estética sino literaria, a pesar de los juicios incluidos en ella. Afortunadamente, gracias a la atribución del propio Mann a sí mismo de los juicios musicales incluidos, el mensaje de Adorno ha conseguido permanecer encriptado, manteniendo el halo de misterio que él defendía en su escritura.

Continuando con el espíritu fragmentario adorniano, Mário Vieira de Carvalho, de la *Universidade Nova de Lisboa* y el *Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical*, hace una aproximación a la teoría de la interpretación musical a partir de cuatro bloques en "La partitura como «espíritu sedimentado»: en torno a la teoría de la interpretación musical de Adorno".

En el primer bloque del texto, *Historia*, se anuncia el primer problema de la interpretación, el hecho de que "el ejecutante se enfrenta en los textos musicales a ejecutar con cuestiones que no pueden ser resueltas" (p. 144). Adorno recupera la idea ya enunciada por Wagner, haciendo referencia a que la interpretación era el medio de hacer legible una obra musical, pero, simultáneamente, el autor francfortiano considera que existe una historicidad interior en las obras. Por otro lado, distingue entre la interpretación falsa y la verdadera, siendo una condición para esta última que la obra sea abierta, que se haga a sí misma, sin radicar únicamente en el rigor histórico. Al mismo tiempo, hace una defensa de la escritura musical contemporánea.

[1] Recordemos la defensa del acceso restringido por parte de la vanguardia, la idea de Schoenberg de que el arte no debe ser accesible a todo el mundo. Cfr. A. SCHOENBERG, *El estilo y la idea*. Madrid: Taurus, 1963.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

En el segundo bloque, titulado *La no identidad entre la obra musical y la partitura o texto anotado*, Mário Vieira señala que el verdadero sentido musical, una interpretación verdadera, no consiste únicamente en descifrar el mensaje anotado sino que es fundamental tener en cuenta las circunstancias que rodean el hecho artístico y musical. Además, el autor nos revela que no hay que confundir el código con el objeto artístico e incluye un paralelismo con el lenguaje aunque reconoce que, al contrario que las palabras, los sonidos no tienen un significado concreto en sí mismos: la música es "un lenguaje no intencional", es mimética, a pesar de que, simultáneamente, existe un elemento antimimético por ese ansia de mera repetición y obediencia, de sumisión. Recordemos que la escritura musical no es un elemento natural, nace de la necesidad de plasmar un hecho ante la falta de memoria y su objetivo es la total objetivación, con la intención de impedir que la comunidad modifique su propia necesidad de expresión.

En el tercer bloque se reflexiona sobre *el sentido musical*. Según Adorno, es posible gracias a la mediación y a la doble interpretación del signo, al descifrarlo, y la interpretación del gesto. Así, el intérprete, la persona que media, debe afrontar la interpretación como problema y resolverlo, en primer lugar, al transformar los signos, pero no únicamente es posible restablecer el sentido musical a través de la notación. Precisamente el pensamiento adorniano considera que la escritura musical por sí sola no es suficiente para la interpretación musical.

Precisamente en esa búsqueda de la interpretación verdadera también es necesario el *idioma, tradición e ideología*, un aspecto que el profesor Vieira aborda en el cuarto y último bloque, no únicamente referido al lenguaje en el que interviene la palabra sino donde reside la clave de la verdad en cuanto al tratamiento dialéctico de la obra musical.

Tras lo comentado hasta el momento, únicamente debemos reiterar el hecho de que el conjunto de los artículos incluidos en el número 11 de la revista *Azafea* es un paradigma de las continuas apariciones monográficas sobre Teoría Crítica y, en concreto, sobre la figura de Theodor W. Adorno. Simultáneamente, la existencia de todo este legado es sinónimo de cierta vigencia en el ámbito iberoamericano del pensamiento adorniano, en general, y del pensamiento musical adorniano, en particular.

Virginia Sánchez Rodríguez
virginiasanchezrodriguez@gmail.com

PALMIER, Jean Michel, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthetique et politique chez Walter Benjamin*, París: Klincksieck, 2006, 866 páginas.

"En cada época debe intentarse nuevamente arrancar la tradición del conformismo que pretende avasallarla. Pues el Mesías no viene sólo como redentor, sino también como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de ello: ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer". Así termina Walter Benjamin la sexta de sus tesis "Sobre el concepto de historia". La obra de Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. El trapero, el ángel y el hombrecillo jorobado. Estética y política en Walter Benjamin*, publicada en 2006 en Francia y traducida al alemán en diciembre de 2009, representa el esfuerzo por mantener viva esa chispa de la esperanza, que no sólo con el suicidio de Benjamin, sino también después de la muerte del propio Palmier ha perdido algo de fuerza. Esta publicación recoge la "obra de una vida", que Palmier dejó inacabada pese a que siguió trabajando en ella hasta su muerte, incluso "entre dos operaciones". Su propósito era "reconstruir la complejidad de su itinerario filosófico, político y estético desde los textos de juventud hasta los Pasajes parisinos. Me he esforzado en leer todos los libros que él ha leído, en recorrer minuciosamente su itinerario político y estético, en reflexionar sobre las contradicciones con las que se vio confrontado, intentando ir más allá de cierto 'aura' mágica que sobrevuela toda su obra para abordarla en su objetividad completa". El trabajo representa, por tanto, un intento enormemente ambicioso de "aclarar la complejidad de los caminos políticos, filosóficos y políticos [de Benjamin] y de sondear las múltiples coincidencias que vinculan subterráneamente los diferentes objetos de su pensamiento" (p. 33)[1].

Jean-Michel Palmier, nacido en 1944, fue profesor de estética e historia del arte en la Universidad de París 1 Panteón-Sorbona y es considerado uno de los más grandes conocedores de la historia de la República de Weimar. Fue autor de importantes libros sobre Heidegger, Ernst Jünger, Herbert Marcuse y Thomas Mann. Murió en 1998. Tuvieron que pasar otros ocho años hasta que su obra inacabada sobre Benjamin, en la que trabajaba desde 1980, pudiera ser editada. Sin embargo esta demora no es en absoluto producto de la inactividad de los implicados en la publicación, sino consecuencia de la magnitud del trabajo que Palmier dejó tras de

[1] Todas las citas remiten a la paginación de la edición alemana, publicada en la editorial Suhrkamp: Palmier, Jean-Michel, *Walter Benjamin: Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, 1372 pág.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

sí. Hay que agradecer al editor Florent Perrier que una obra tan extensa y significativa haya podido ser publicada en su forma actual. Perrier, que fuera estudiante y amigo de Palmier, ha trabajado durante años en este proyecto, al que además ha contribuido con un notable y clarificador prólogo. El volumen incluye las tres primeras partes (I. Entre dos apocalipsis, II. Lenguaje, filosofía y magia, III. Estética y política: el proyecto de una estética materialista) y el comienzo de la cuarta, que el propio Palmier concluyó. El resto está compuesto por esbozos y otros escritos preparatorios que permiten hacerse una idea de lo que hubiera sido el contenido de las dos partes inacabadas (IV. Materialismo y mesianismo: Benjamin y la filosofía de la historia y V. Los pasajes de París y la arqueología de la modernidad). En el apéndice pueden encontrarse los esbozos de la estructura y los apuntes de Palmier, que dejan entrever lo que el autor había previsto para las partes que no llegó a escribir. Por lo demás el volumen incluye dos de sus textos, elegidos por el editor, que provienen "del ámbito temático de la cuarta y la quinta parte" (p. 1217) y que permiten dar un poco más de contraste al proyecto.

Pero si es posible hacerse una idea de las partes que no llegaron a ser escritas no es sólo gracias al excelente trabajo de los editores, sino también gracias a la propia escritura del autor. Palmier entreteje los diferentes planos entre sí de forma tan intensa que casi todos los temas que deberían ser tratados explícitamente en la cuarta y quinta parte del libro aparecen ya al comienzo, permitiendo reconocer el modo en que habrían sido desarrollados más tarde. Su modelo de exposición logra poner en relación la biografía y el desarrollo teórico de Benjamin sin incurrir en burdas psicologizaciones o historizaciones. En este sentido Palmier no se limita a postular que las diferentes intuiciones teológicas, filosóficas, políticas, de teoría del lenguaje o de teoría de la literatura desarrolladas por Benjamin se influyen mutuamente, sino que permite comprender estos momentos en su imbricación. Su constante alusión a elementos que serán desarrollados más tarde y la posterior remisión al contexto (no sólo) biográfico permiten iluminar las tesis de Benjamin. Sin embargo esta densidad de argumentación, debida a la complejidad del objeto tratado, no desemboca en modo alguno en la ilegibilidad del texto. Las repeticiones en las que se vislumbran redundancias permiten perfilar con más precisión el tema analizado en cada momento; por consiguiente tales repeticiones podrían entenderse como una llamada a tener presente estratos temáticos desarrollados en otra parte del libro y que resultan necesarios para la comprensión del tema en cuestión.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Si en la primera parte, de carácter más biográfico, Palmier ilustra los primeros años de Benjamin de la mano de la *Infancia en Berlín* y de la *Crónica berlinesa*, en ella ofrece también un primer acercamiento al estilo de Benjamin y a las intuíciones epistemológicas y lingüísticas que se manifiestan en él, subrayando así la importancia de su modelo de exposición. Por otra parte, el análisis de estas obras en relación con la vida de Benjamin bosqueja a su vez una imagen de la época. En este sentido las cuestiones tratadas –por ejemplo la importancia de la teología o la necesidad de tomar una posición política– resultan sumamente plásticas incluso en aquellos temas que Benjamin en un principio prefirió evitar. El lector adquiere así una sensación de la urgencia de las cuestiones que ocuparon a Benjamin desde su juventud, pero también de aquellos problemas en los que sólo más tarde centraría su atención. En esta primera parte es donde mejor puede apreciarse la intensidad con la que Palmier se ocupó de la República de Weimar y la relevancia de estos conocimientos para la comprensión de Benjamin – por ejemplo en las 24 páginas en las que se exponen las motivaciones sociales e ideológicas que marcaron el surgimiento del *Jugendbewegung* y condicionaron su capacidad de atracción, mostrando también la ambivalente actitud de Benjamin hacia este movimiento–. Por lo demás, en la primera parte se presentan también los autores de referencia de Benjamin y la relación que éste tuvo con ellos, señalándose a su vez los puntos ciegos en los que su pensamiento no logró desarrollar una comprensión exacta de su objeto y poniendo de manifiesto las problemáticas con las que tendría que enfrentarse toda investigación que aspire a desarrollar sus planteamientos. Además Palmier muestra un amplio conocimiento de la época que permite situar los análisis de Benjamin en la atmósfera cultural e intelectual en que surgieron, permitiendo al lector comprenderlos en toda su profundidad. Un testimonio de la erudición del autor puede encontrarse en el volumen del aparato crítico: incluso si algunas cuestiones importantes han acabado entre las notas al pie, éstas permiten adentrarse en los pormenores de los problemas tratados y hacerse con una idea de conjunto. Si bien es cierto que el volumen de las notas tiende a interrumpir el fluido de la lectura, algunas de ellas hubieran podido ser incorporadas al texto, ya que no hubieran alargado excesivamente la extensión del conjunto.

Por otra parte es notable la soberanía con la que Palmier se confronta con la recepción de Benjamin, particularmente con las tesis de Gershom Scholem, con las que se enfrenta una y otra vez. Palmier logra desarrollar una equilibrada lectura

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

que sigue las exposiciones de Scholem en la medida en que son acertadas, pero que no elude señalar los momentos en los que se revelan parciales o prejuiciosas. Al mismo tiempo, su análisis corrige las críticas a las lecturas de Scholem y Adorno allí donde éstas revelan cuestiones importantes, pero también muestra los momentos en que dichas lecturas van demasiado lejos y desembocan en la unilateralidad. En definitiva, el libro está atravesado por la exposición de la tentativa benjaminiana de unir conceptos materialistas y teológicos, pero también por el intento de establecer una relación de fructífera tensión entre las interpretaciones de Scholem, Adorno, Arendt y otros exegetas de Benjamin. Esto culmina en la última parte del libro que Palmier llegó a terminar, "Sobre algunas interpretaciones de la relación de Benjamin con el materialismo", en la que analiza la controversia en torno a las acusaciones sobre la supuesta censura a la obra de Benjamin formuladas desde la revista *Alternative*. En primera instancia, Palmier toma en consideración las críticas de la revista a la tendencia de Adorno y Scholem a menoscabar la dimensión política de la obra de Benjamin; pero sin embargo también rechaza lo desproporcionado de estas críticas, subrayando de nuevo la profunda conexión entre ambas dimensiones en la obra de Benjamin y refutando así la sobrevaloración, incluso la absolutización, de la vertiente materialista.

Después de las consideraciones biográficas, Palmier se centra en la teoría benjaminiana "del lenguaje, de la filosofía y de la magia", poniendo de manifiesto las intuiciones que le ocuparon durante toda su producción y analizando su posterior desarrollo hasta llegar al concepto de "imagen dialéctica" en la obra de los pasajes. El análisis subraya los momentos de continuidad de su obra –las "correspondencias subterráneas" (p. 617)– para, a partir de ahí, señalar los desarrollos y transformaciones de su pensamiento. Así por ejemplo, en el tercer capítulo de la segunda parte, Palmier intenta formular, mediante el análisis del texto benjaminiano sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, la diferencia entre "contenido de hecho" y "contenido de verdad". En primer lugar señala la semejanza entre el contenido de verdad y el concepto de lo "poetizado" desarrollado en el texto sobre Hölderlin escrito en 1914/15, para mostrar a continuación que la "forma interna" que está en el centro de este ensayo puede parecerse al contenido de verdad, "pero que éste no es sólo su forma interna, sino su idea, su principio de construcción, su resplandeciente verdad cuya luz sólo penetra lentamente" (p. 822). En este campo de tensión entre contenido de hecho y contenido de verdad, Benjamin replantea la cuestión de

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

la relación entre lenguaje y verdad a partir del concepto romántico de crítica: el contenido de hecho es entendido como el material histórico y biográfico en el que está sumergido el contenido de verdad. La labor del crítico literario es poner dicho contenido de verdad en relación con el presente y, de este modo, salvarlo y permitir que se distinga de su portador, el contenido de hecho. Esta concepción de la crítica salvadora, estrechamente unida a las implicaciones mesiánicas del pensamiento benjaminiano, es la que permite a Benjamin confrontarse con el drama barroco alemán – que dará lugar al libro que Palmier no duda en señalar como "la piedra angular de toda su obra" (p. 846) –. Será también el texto que, en relación con su politización y con el desvanecimiento de la esperanza de poder hacer carrera universitaria, le llevaría a desarrollar una estética materialista.

La creciente consideración de la dimensión política en la evolución intelectual de Benjamin, que pone fin a la perspectiva más bien anarquista y lejana de la política que determinó sus escritos hasta el "giro materialista", es relacionada con las influencias de Asja Lascis y Bertolt Brecht, pero sin olvidar la propia situación de Benjamin como "intelectual proletarizado". Sin embargo Palmier no se limita a dar cuenta de estos momentos. Su análisis del proceso de politización de Benjamin retoma los impulsos críticos que ya se habían plasmado en sus escritos tempranos, por ejemplo en su protesta contra la progresiva debilitación del espíritu. Tomando en consideración estos aspectos, Palmier plantea algunas reflexiones sobre el papel del intelectual en las luchas políticas: la crítica literaria inspirada por el romanticismo lleva a Benjamin a una reflexión autocrítica sobre las posibilidades de los intelectuales para influir realmente sobre el "despertar" de la sociedad. A partir de estos análisis y de la situación del propio Benjamin, marcada por la inseguridad material y el aislamiento teórico, Palmier señala algunas de las tesis claves sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y otros escritos sobre cine y fotografía. Su análisis revela cómo los distintos textos se asemejan y se completan mutuamente, pero en ocasiones también cómo se contradicen: por ejemplo respecto a la posibilidad de una transformación que haga saltar el modo de producción capitalista en la esfera de la cultura o en relación con las posibles transformaciones en la vertiente de la recepción y de los efectos de la obra a través del concepto de aura.

Tampoco las reflexiones de Benjamin sobre el potencial revolucionario de la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica –principalmente del cine–

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

son enjuiciadas de modo parcial. Por una parte Palmier subraya el desconocimiento benjaminiano sobre la producción cinematográfica de su época –su análisis se había centrado ante todo en el cine soviético y las películas de Charlie Chaplin–, que repercute en la insuficiencia de ciertas tesis. Pero por otra parte muestra hasta qué punto el optimismo de Benjamin no tenía tanto que ver las condiciones de producción en el cine, sino que más bien se apoyaba en sus propias experiencias en el terreno de la radio: tanto por su propia elaboración de emisiones radiofónicas como por su apreciación del intento de Ernst Schoen de remodelar la radio de Fráncfort. En definitiva, este optimismo se basaba en que en la "era de libertad y creatividad que había vivido la radio en la República de Weimar" (p. 1160) se habían abierto posibilidades reales de ampliar el campo de influencia de los intelectuales. Incluso si el propio Palmier apunta que esta posición "puede ser calificada de idealista" (p. 1160), en la medida en que el fracaso de la cultura politizada de la República de Weimar tuvo que ser evidente para Benjamin a más tardar durante el exilio, el libro desmiente el prejuicio según el cual las esperanzas benjaminianas se basaban en meras ilusiones: su análisis señala las rupturas ocultas en la escritura de la historia de los vencedores.

Si bien Palmier destaca el cuestionable optimismo de Benjamin, también muestra cómo su análisis de la "estetización de la política" en el nacional-socialismo revela una profunda comprensión de las transformaciones sociales de la época y de la crisis de la experiencia que las acompaña. En este punto el autor retoma el desarrollo del concepto de aura. Benjamin reconoce que lo "radicalmente nuevo es el fenómeno de la reproducción *técnica*" (p. 1033) y la transformación de la experiencia asociada a ella. Pero esta no es una cuestión meramente técnica, sino que ésta se inserta en un proceso social que contribuye de modo fundamental a la pérdida de lo aurático. En realidad, la argumentación benjaminiana sustrae todo fundamento a una recepción simplificadora y falsificadora que ha reducido la problemática del aura a una cuestión meramente estética. A partir de la categoría de lo irrepetible, de la que sólo el aura logra dar cuenta, se pone en claro que no se trata de una ciega fetichización del carácter único –que Benjamin lamentaría o celebraría según las lecturas–, sino que la pérdida del aura remite a una crisis de la experiencia. La experiencia de la obra, que para Benjamin está vinculada a la memoria involuntaria, es sustituida por una familiaridad de las imágenes que no puede comprenderse al margen de la expansión de la producción mercantil capitalista. La

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

ruptura radical con la tradición y con el recuerdo, que Palmier ilustra a partir de los textos sobre el narrador y la fotografía, es un proceso socialmente condicionado que corta toda referencia a la historia. Gracias a la reproducción técnica, la obra se pone a disposición de los receptores al precio de su originalidad y de su distancia: la imagen acaba por "estar permanentemente presente, pero por supuesto en un tiempo vacío" (p. 1053). El valor del análisis de Palmier consiste en que, en lugar de aplanar artificialmente las contradicciones e indecisiones latentes en los diferentes textos de Benjamin, las pone de manifiesto, señalando las cuestiones que permanecen irresueltas: las consecuencias positivas del aura, el significado de la belleza, las consecuencias de la descomposición de la tradición y la posibilidad concreta de un nuevo tipo de experiencia estética. Su análisis revela así que toda confrontación seria con la obra de Benjamin tiene que rebasar la perspectiva estetizante y fragmentadora característica de la teoría de los medios y la teoría de la cultura, que se apoyan en el texto de la reproductibilidad técnica porque les parece manejable e inequívoco; de hecho, esta misma tendencia de la teoría puede ser interpretada como consecuencia de una progresiva descomposición de la experiencia. En este sentido Palmier señala que, pese a las cuestiones que dejó irresueltas, Benjamin logró comprender el carácter irreversible de las transformaciones de su época y lo infructuoso de todo intento de salvar el aura de la dirección que ha tomado el movimiento social objetivo. Esto mismo puede apreciarse también en su análisis del nacional-socialismo que, partiendo de su comprensión del significado del desmoronamiento del aura y de la "estetización de la política", le permitió hacer visible "una de las motivaciones más profundas del éxito de la propaganda hitleriana" (p. 1143). En definitiva, el inconformismo de Benjamin no se apoyaba en vanas ilusiones, sino en una comprensión lúcida; fue ésta la que le permitió vislumbrar los estrechos márgenes de acción que permitían la tendencia socio-histórica, que sin embargo permitían aún ofrecer resistencia a la misma.

El intento de aferrarse a estas posibilidades es también el impulso que refleja este trabajo sobre Benjamin. Incluso si Palmier no pretende elaborar una teoría crítica en sentido estricto, resulta indudable que su obra resiste la presión de ese enemigo "que no ha dejado de vencer". El libro no cede a la tendencia cosificadora y despolitizadora que se ha impuesto en la actividad teórica después del "fin de la historia", y sin embargo tampoco incurre en una politización irreflexiva. Su capacidad de resistencia reside precisamente en su inmersión en el pensamiento de Ben-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

jamin, que es tratado con la seriedad que merece. En su intento de salvar la tradición del conformismo, ha contrapuesto a una recepción aislada de toda experiencia viviente la irreductible complejidad de los planteamientos benjaminianos, logrando desvelar las tramas de su obra en toda su profundidad y en sus múltiples facetas. Hay que agradecer a Florent Perrier que los resultados de este trabajo no se hayan perdido. Su edición ha logrado completar esta obra inacabada, que por sus pretensiones y por el modo en que ha logrado hacerlas realidad –al menos en parte– ha sentado nuevas bases para el estudio de Benjamin.

Quien, al pasar la última página, lee la sobria nota al pie en la que Perrier señala el punto donde "termina el manuscrito de Jean-Michel Palmier, en el que trabajó continuadamente hasta comienzos de 1998", puede sentir una tristeza que recuerda la esperanza de que la promesa de felicidad, que no se vio realizada, no caiga irreparablemente en el olvido. La propia obra de Palmier puede leerse como un esfuerzo porque esta esperanza no se desvanezca.

Arne Kellermann
arnesemail@googlemail.com

Traducción del alemán: Jordi Maiso

DEL RÍO, Víctor: *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas.* Prólogo de Simón Marchán Fiz. Madrid: Abada Editores, 2010, 235 páginas.

Un autor menos factográfico seguramente la hubiera situado al inicio, como golpe de efecto. Quizá supusiese incurrir en alguna de las múltiples trampas que investiga el libro, pero desde luego habría preparado al lector para el desasosiego que encuentra al concluir el volumen. Me refiero a una de las afirmaciones que mejor presenta la clave del, por muchas razones, apasionante *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas*, de Víctor del Río: "el caso del estalinismo es, en esto, un modelo fundacional de la supuesta era posmedia" (217). Lo insinúa desde el comienzo, por supuesto, y en más de una ocasión deja claro que las estrategias factográficas deben contextualizarse en torno al ascenso al poder de Stalin, pero sólo en las páginas finales puede expresarlo de un modo tan directo, cuando el lector toma conciencia de que el propio desarrollo de la investigación ha convertido el significado estético de factografía en algo casi anecdótico. Porque, sin duda, de eso trata el libro, del vínculo extremo entre el arte y los medios de comunicación de masas, de lo que supone tal vínculo para las prácticas y teorías artísticas, de lo que significa el acceso definitivo a "una política de las representaciones" (215) en la que lo factográfico diluye su sentido estético para convertirse en herramienta dominante en el sistema de los medios.

De ahí la pregunta fundamental, la conclusión que, como debe ser, no finaliza nada sino que lo abre todo, que incluso parece volver del revés el resto del libro, como si anunciase su *autodestrucción al finalizar la lectura:* "¿Cómo es posible que el rastro de la factografía se pierda hasta convertirse en un débil hilo argumental en algunos relatos de la historia de las vanguardias mientras que la mayor parte de la producción de imágenes se da bajo las premisas testimoniales y narrativas asimilables a los problemas planteados en el origen soviético?" (208). Lo verdaderamente apasionante es el modo de llegar a esa pregunta. Consiste en el análisis de una metamorfosis, la de la doble conversión de cierta categoría estética, analizada con minucioso detalle durante unas doscientas páginas, en *débil hilo argumental* y en "hecho anecdótico" (206) si se la sitúa en relación a prácticas y teorías artísticas, pero en clave fundamental, en arma poderosísima, si abandonamos el mundo artístico para alcanzar el de la comunicación de masas. Como si realmente se hubiese hecho efectiva la desaparición del arte en la sociedad, pero, por supuesto, con un sentido completamente opuesto al viejo sueño utópico, revolucionario, de las vanguardias

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

clásicas. Pocas veces lo he leído en palabras más acertadas: "la vanguardia es a la revolución lo que la neovanguardia es a la comunicación de masas" (217). Sólo percibo un leve problema en todo esto: que las múltiples ramificaciones de la investigación que conducen a estas afirmaciones e interrogantes finales dificulten la comprensión del libro o malinterpreten el que entiendo como su verdadero significado.

A primera vista, observando únicamente la estructura y el desglose de capítulos, *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas* no parece incluir ningún "argumento oculto". La expresión la utiliza Víctor del Río para definir el modo como Chuzhak entendía la factografía: "Para Chuzhak, el trabajo de la factografía consistía en el desvelamiento de un argumento oculto de la cotidianidad que, a su vez, permita reconocer la estructura latente de los comportamientos humanos" (130). Creo que es necesario encontrar este argumento oculto en el conjunto del libro. Porque lo tiene, y remite a las ideas finales que comentaba en los párrafos anteriores. Tal argumento oculto aparece sobre todo en los dos últimos capítulos. Antes de llegar a ellos, el autor ha utilizado una estructura y una metodología aparentemente clásicas, que podrían desglosarse en tres partes: un primer análisis, amplio, detallado, meticuloso, de las estrategias factográficas en su contexto inicial, el de la vanguardia rusa; una segunda parte que hace las veces de mediación, con Walter Benjamin como herramienta principal, dedicada a investigar las primeras recepciones de la categoría fuera del contexto soviético; y una tercera sección cuyo objetivo sería examinar la cultura factográfica en la neovanguardia, sobre todo en el arte conceptual. Todo esto permitiría entender el libro como un análisis de la factografía en su pasado y en su futuro, en sus orígenes y en sus consecuencias. Ya sólo por ello deberíamos felicitarnos, en tanto realiza por primera vez en España el estudio de esta categoría fundamental. Y, sin embargo, el libro es mucho más. Lo es, incluso, desde antes de su inicio, desde el acierto en la elección de la categoría objeto de la investigación: la factografía.

Si quisiéramos iniciar el análisis de las estrategias factográficas mediante la habitual protección del clásico, creo que no es lo más adecuado aludir al *verum esse ipsum factum* de Vico, que Hito Steyerl y algún otro utilizan al comenzar a estudiar el tema1. Puestos a encontrar citas, mucho más adecuada sería aquella de Goethe

[1] HITO STEYERL, «La verdad deshecha. Productivismo y factografía", en VV.AA., *Los nuevos produc-*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

que tanto gustaba a Ortega: *todo lo fáctico es ya teoría*. Porque de eso exactamente se trata, de la relación entre el hecho, lo supuestamente objetivo, y el registro técnico que lo captura, del mito del registro directo de la realidad, sin mediaciones, anterior a cualquier interpretación. De ahí las estrategias documentales o fotoperiodísticas, las crónicas o las imágenes supuestamente asépticas..., la "escritura de los hechos". En el contexto de la vanguardia rusa, este sueño del registro directo, a través de medios técnicos y organizado en su pluralidad mediante el montaje, obedecía a objetivos diversos: la integración entre arte y vida, la crítica al arte de caballete o a las estrategias ficcionales, la búsqueda del efecto de agitación, el intento de formación integral del sujeto a través del arte... Pero las preguntas surgen de inmediato. Si, como afirma Víctor del Río en la introducción al volumen, ante las prácticas documentales, el reportaje periodístico o ciertas crónicas con pretensiones de fidelidad a lo real, es decir, ante todo lo que rodea al término *factografía*, el resultado es que «esa "realidad" no es otra cosa que una creación imaginaria, una representación técnica» (21), qué hacer cuando, como sucede en nuestro tiempo, hasta las creaciones imaginarias se han vuelto del revés, qué cuando la necesaria dialéctica entre imaginación y realidad, o entre la realidad y sus representaciones, deja de tener sentido, o lo que quizá venga a ser lo mismo: que lo tiene más que nunca, sólo que ya no es el mismo. Dicho de otro modo: si desde el propio contexto inicial había conciencia de "la imposibilidad de una completa asepsia de la mirada documental" (104), ¿qué ocurre cuando los medios técnicos, los soportes necesarios para llevar a cabo tal mirada modifican sus significados e intenciones? ¿Qué cuando el objetivo final de la factografía se transforma en su contrario, es decir, en la sustitución de lo real por el reportaje... basado, eso sí, *en hechos reales?*

Víctor del Río analiza minuciosamente el origen de estos temas en las distintas ramificaciones que supone la cultura factográfica en el contexto ruso. En la dialéctica entre constructivismo y productivismo, en las teorías formalistas, en el cine, la literatura o, por supuesto, la fotografía, y, sobre todo, en el significado político que inherentemente conllevan. No le resulta difícil encontrar a Benjamin, sobre todo el Walter Benjamin de «El autor como productor» en su conexión con Tretiakov, como vínculo con el futuro de la factografía. Y en este caso, el recurso no es la

tivismos. Barcelona, MACBA / Universitat Autònoma de Barcelona, 2010, p. 95.

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

enésima aparición de Benjamin repleta de frases hechas y obviedades. No, es una estrategia acertadísima, pues, al margen del detalle de la investigación, le sirve a Víctor del Río para bifurcar la recepción de la factografía en un doble contexto: el de la práctica artística y el de su teoría. Si la primera nos traslada a las prácticas documentales y de registro en los artistas conceptuales, la segunda conduce al análisis de las lecturas de Buchloh, Roberts o Fore. Es un modo perfecto, muy elegante, para continuar el desarrollo y disponer el final del volumen, pues el vínculo entre arte y política que aparecía en la factografía *original*, el de la vanguardia soviética, adquiere con el conceptual y sus interpretaciones un sentido nuevo, el sentido que, iniciado en la neovanguardia, llegará hasta la situación actual: un arte asimilado, un arte del que sólo quedan sus estrategias, factográficas, sí, pero con un sentido ya no demasiado estético, el de las herramientas habituales de la comunicación de masas. Expresado en los términos del autor, "la factografía de la neovanguardia revela un modelo de subjetividad no encriptado por los códigos del arte moderno, sino asimilado al estatuto de la imagen en los medios de masas" (194).

Y es que, por supuesto, son los medios técnicos, o, mejor, la modificación de su significado, lo que imprime el nuevo sentido. En efecto, es en la política de los medios, en la creación de una supuesta realidad *más real*, en la de la economía de los imaginarios, donde reside la factografía en su final. Víctor del Río deberá llevar a cabo la teoría de los medios que anuncia hacia el final del volumen para analizar con detalle estos contextos. Seguramente le conduzca a teorías políticas y mediológicas, claro, pero también, quizá sobre todo, a llevar hasta sus máximas consecuencias el estudio de lo que hoy significa metahistoria, o, sin más, filosofía de la historia. En el fondo, eso es lo que ya ha iniciado en este brillante *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas*, y lo que explica la inteligentísima estrategia utilizada ahora: la elección de una categoría que se autodestruye en el arte, que no se conforma con los devaneos estéticos y se desliza sin remisión hacia otro lugar mucho menos amable, y mucho más peligroso. Es cierto que "el ámbito de experimentación del arte durante el siglo XX puede indicarnos algunas de las claves de este proceso que ha llegado a instalarse bajo la forma de un presupuesto invisible" (207). Es cierto, sí, pero, como nos ha enseñado el propio Víctor del Río, también lo es, en primer lugar, que la condición de la factografía como antecesora del documentalismo y estrategias estéticas similares "no es comparable a su condición de prefiguradora del estatuto ideológico de los medios contemporáneos" (218) y, segundo, que,

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

recuérdese, la historia del estalinismo podría ser una de las claves interpretativas de tal estatuto ideológico, el de la era posmedia. Esperemos que sólo sea eso, una de las claves interpretativas, porque el final de aquella historia ya lo conocemos…

Domingo Hernández Sánchez
dhernan@usal.es

TACKELS, Bruno: *Walter Benjamin: une vie dans les textes.* Arles: Actes Sud, 2009, 839 págs.

¿Por qué leer los clásicos? ¿Por qué leer, biografías de los clásicos? Tackels justifica por qué leer a Walter Benjamin, que está camino de ser varios clásicos al mismo tiempo, en función de las orientaciones divergentes en la presentación de su pensamiento. Pero justifica también por qué leer biografías de clásicos aunque para ello recurra al artificio de presentar la suya como si no lo fuera. Pero sí: es una biografía. Peculiar, con algún efectismo que pretende ser literario pero que no lo consigue completamente –el prólogo presentado como carta a Benjamin chirría en sí mismo y, todavía más, si se compara con la carta, en ese caso real, de Palmier a su departamento universitario desde el hospital en un estado avanzado de su enfermedad.

En mi opinión, siempre que sea posible, recomiendo acudir a los textos –filosóficos, literarios, musicales, etc.– sin las mediaciones engorrosas y no siempre esclarecedoras de los comentaristas. Es una opción, una posibilidad que facilita algunas relaciones con el pensamiento, algunas asociaciones obviamente no espontáneas, pero sí independientes de las heterodoxias y ortodoxias que cercan a cualquier documento de cultura. En muchos casos, y Benjamin no es una excepción, es posible reconstruir muchos elementos biográficos a través de las ediciones de la correspondencia con amigos y colaboradores. Pero es indudable que para muchos lectores con intereses diversos resulta imprescindible recurrir a instrumentos críticos que faciliten algunas claves de acceso a las obras y al pensamiento de un autor. En el caso de Benjamin, ese trabajo es especialmente difícil debido a la complejidad de sus propuestas y a la multiplicidad de fuentes. Frente a la complejidad y la monumentalidad benjaminiana, Tackels se queda en demasiados casos en una superficialidad desconsoladora. Y, con una mezcla de atrevimiento y de ingenuidad, presenta a Benjamin como un personaje de comportamientos 'extraños', que no se justan a los 'esquemas dominantes'. Así sucede, por ejemplo, con la relación con el judaísmo (pág. 479) y con la relación con las mujeres (pág. 133). Bien, para ese viaje...

No cabe duda de que Bruno Tackels, profesor de estética e historia del teatro en la Universidad de Rennes 2, conoce bien la obra de Walter Benjamin y ya ha publicado otras obras como *L'oeuvre d'art a l'époque de Walter Benjamin: Histoire d'aura* (1999) o *Petite introduction a Walter Benjamin* (2001)(*Pequeña introducción a Walter Benjamin*, traducida y publicada por la Universidad Nacional de Colombia en el año 2010). También ha organizado eventos académicos y científicos en torno a la obra del pensador alemán. Pero su lectura de los aspectos más problemáticos benja-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

minianos no avanza respecto a lecturas anteriores de Buck-Morss, Jay o, tal vez de forma inevitable, Arendt. Por fortuna, la publicación en los últimos años de una parte de la correspondencia de Benjamin o de catálogos como los de las exposiciones celebradas en el Círculo de Bellas Artes de Madrid o la que tuvo lugar en la Fundación Luis Seoane en A Coruña (*Unterwegs. Al paso de Walter Benjamin*, 2009) permiten ir completando las posibilidades de un acercamiento cada vez más preciso la obra y la vida de Walter Benjamin.

No será fácil escribir una biografía de Walter Benjamin que contente a todos los hipotéticos lectores. Y sería muy importante acertar con un 'Benjamin desde dentro' que, de momento, será necesario seguir construyendo por cada investigador, por cada lector con ayudas como la magnífica obra de Palmier que también se reseña en este mismo número de *Constelaciones*.

Antonio Notario Ruiz
anotaz@usal.es

WHEATLAND, Thomas, *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, 417 páginas.

La historia de la mal llamada "Escuela de Fráncfort" ha sido objeto de numerosos estudios, y los libros dedicados a la misma llenan ya estanterías. Sin duda los dos volúmenes clásicos siguen siendo *La imaginación dialéctica* de Martin Jay (Berkeley, 1973) y *La Escuela de Fráncfort* de Rolf Wiggershaus (Munich, 1986), pero en los últimos años la literatura dedicada a este proyecto teórico se ha multiplicado exponencialmente, con resultados desiguales. En la medida en que parte de las nuevas publicaciones se sigue apoyando en los clichés que durante décadas han filtrado la imagen de estos autores, contribuye a la neutralización del aguijón crítico de esta tradición teórica y a la simplificación del núcleo de experiencia del que nutren sus planteamientos. Una de las distorsiones más arraigadas afecta a la relación de la Teoría Crítica con la sociedad y la cultura estadounidense. Los estereotipos presentan a los llamados "francfortianos" como exponentes aburguesados y elitistas de la alta cultura alemana; forzados al exilio, estos autores no hubieran sido capaces de contemplar el carácter "poco teórico", "masificado" y "democrático" de la cultura estadounidense sino desde una incomprensión despectiva y arrogante. El precio de estas simplificaciones puede comprobarse tanto en la reivindicación de estos autores como últimos exponentes de la gran filosofía alemana como en su recepción desde los *cultural studies*: en ambos casos la Teoría Crítica queda asimilada al conservadurismo cultural, y aquello que la diferencia de la teoría tradicional resulta aniquilado. Y es que la tergiversación del significado de la experiencia americana para la Teoría Crítica pone de manifiesto hasta qué punto la deformación del pasado contribuye a la unidimensionalización de la conciencia del presente. Frente a esta tendencia, en los últimos años una serie de estudios ha ido sentando las bases para corregir estas distorsiones y disolver los malentendidos que han lastrado la comprensión de la relación de la Teoría Crítica con los Estados Unidos, permitiendo redimensionar factores determinantes para la comprensión del proyecto colectivo. A estas publicaciones se suma ahora *La Escuela de Fráncfort en el exilio*, a cargo de Thomas Wheatland. Centrado en los procesos de intercambio entre los teóricos críticos en el exilio y la realidad científica e intelectual estadounidense, el texto ofrece un antídoto contra toda comprensión unilateral de la migración intelectual transatlántica, que ciertamente fue crucial para la consolidación de la Teoría Críti-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

ca, pero también daría lugar a una transformación irreversible de la teoría social a partir de la Segunda Guerra Mundial.

La seña distintiva del libro de Wheatland es que analiza a los teóricos críticos en el exilio como un caso paradigmático de migración intelectual. A partir de una sólida investigación sobre la red personal, institucional y teórica que el Instituto de Investigación Social estableció en Estados Unidos, el trabajo consigue disolver los mitos que han determinado la recepción durante décadas –desde el supuesto aislamiento del Instituto en Nueva York hasta la plana contraposición entre teoría y empiria que algunos achacan al proyecto teórico–, combatiendo con una argumentación clara y rica en detalles las simplificaciones que aún hoy gravitan sobre la relación entre Europa y Estados Unidos. Frente a la confrontación de "vieja cultura europea" e "incipiente cultura americana" como dos entidades planas, estáticas y cerradas, Wheatland evidencia los procesos bilaterales de influencia entre los teóricos críticos exiliados y las redes intelectuales y científicas del país de acogida. Para comprender el carácter pionero del estudio, baste mencionar que en él puede encontrarse la primera tentativa de comprender, no ya los motivos que llevaron al Instituto al exilio, sino las razones que impulsaron al departamento de sociología de la Universidad de Columbia a acoger a un grupo de teóricos alemanes de origen judío y vinculados a la teoría social marxista; de esta manera el encuentro de distintas culturas teóricas emerge como un proceso dialéctico, que "podía desembocar tanto en la cooperación como en el conflicto, en la asimilación como en el malentendido" (p. XVI). Si bien es cierto que la actividad del Instituto no siempre respondió a las expectativas externas, el análisis de Wheatland permite comprender por qué su modelo de trabajo resultaba atractivo en el panorama científico estadounidense y cuáles fueron los elementos que, en la década de 1940, les permitieron hacer importantes contribuciones a la sociología americana. De este modo se ofrece una comprensión más fructífera de la dinámica de los procesos de intercambio entre tradiciones teórico-científicas – y de hecho la consolidación de la ciencia social americana no hubiera sido posible sin la migración intelectual proveniente de Europa. Porque, aunque los teóricos críticos no fueran piezas clave en la transformación del medio sociológico estadounidense –como lo fue por ejemplo el emigrado de transfondo austromarxista Paul Lazarsfeld–, lo cierto es que sus *Studies in Prejudice* tuvieron una influencia enorme en el medio estadounidense, y al

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

fin y al cabo Adorno, Horkheimer y Pollock regresaron a Europa como abanderados de la sociología americana.

Por todo ello, el análisis de Wheatland abre perspectivas fundamentales para comprender las circunstancias que determinaron la cristalización de la Teoría Crítica en el exilio. Entre los grandes méritos del texto –que en este sentido sigue la estela de Martin Jay– destaca su énfasis en el carácter colectivo y heterogéneo del proyecto teórico, que no se agota en la suma de las contribuciones de cada uno de sus miembros. En efecto, Wheatland pone de manifiesto la importancia de distintos autores en la constitución de la Teoría Crítica, desde las contribuciones de sus distintos miembros en las diferentes fases del proyecto –sin olvidar a aquellos que permanecieron en Estados Unidos, donde proseguirían su *percurso* intelectual– hasta sus primeros asistentes en el continente americano: Moses Finkelstein, Benjamin Nelson y George Simpson. De este modo la Teoría Crítica emerge como resultado de una *network* en la que se cruzan las rupturas coyunturales del exilio y una afinidad de intereses teóricos que remite a lo que Horkheimer llamara la "solidaridad del conocimiento común". Pero las luchas por la supervivencia material e intelectual en la emigración tuvieron como consecuencia que la historia de este grupo de autores fuera también una historia de conflictos y disputas marcadas por el peso de circunstancias externas. En este sentido Wheatland se perfila como uno de los pocos historiadores que ha logrado encontrar un tono claro, preciso y poco dado al escándalo fácil a la hora de tematizar la fragilidad de esta comunidad teórica en las circunstancias del exilio –que favorecían las suspicacias, los malentendidos y las ofensas recíprocas–. Por otra parte, frente a las tendencias de una historiografía que convierte la evolución de la Teoría Crítica en una cuestión de influencias personales y caracteres individuales, el texto pone de manifiesto hasta qué punto la actividad de los teóricos críticos en Estados Unidos estuvo marcada por la tensión entre el intento de preservar la propia identidad intelectual y las perspectivas de asimilación y reconocimiento en el panorama científico estadounidense.

Esta tensión, y no las especulaciones sobre un supuesto "giro pesimista hacia la filosofía de la historia", es la clave desde la que Wheatland explica las transformaciones del proyecto teórico en el exilio. Porque, sin una cierta continuidad en sus intereses, la Teoría Crítica hubiera dejado de ser tal; sin un cierto grado de asimilación al medio científico estadounidense, el proyecto hubiera perecido. *The*

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Frankfurt School in Exile revela la dialéctica entre ambos polos de tensión, que resulta constitutiva para la cristalización de *Dialéctica de la Ilustración* y convierte a los teóricos críticos en un caso paradigmático de migración intelectual transatlántica. El relato de Wheatland se centra sobre todo en el campo de las ciencias sociales, enfatizando en el choque entre la presión externa –por las expectativas que el Instituto despierta en el medio científico estadounidense– y las aspiraciones internas de dar lugar a una teoría de la sociedad capaz de dar cuenta de la crisis del mundo burgués y sus consecuencias. En este sentido destaca cómo se analiza el proceso por el que, ante los problemas financieros y la pérdida de su posición en Columbia, el Instituto se embarca en el desarrollo de proyectos de investigación social empírica con el objetivo de compatibilizar las presiones externas –de las que ahora dependía la supervivencia económica del Instituto– con los intereses genuinos del grupo. Así se consolida un modelo de trabajo conjunto de psicoanálisis y teoría de la sociedad que ofrecía grandes posibilidades en el medio científico americano; desde él se articularía tanto el análisis del antisemitismo de los teóricos críticos como los *Studies in Prejudice*, que según Wheatland constituyen un signo inequívoco de su capacidad para combinar diferentes tradiciones sociológicas: por una parte estos estudios responden a problemas prácticos concretos y por otra no renuncian a la pretensión de una teoría de la sociedad en su conjunto. El mérito del análisis de Wheatland es mostrar este proceso en toda su complejidad, revelando tanto el precio teórico de esta relativa asimilación a las exigencias del medio estadounidense como el impacto que este trabajo llega a tener sobre autores estadounidenses de primera fila –Robert Merton, David Riesman, Gordon Allport o Talcot Parsons–, que a su vez más tarde avalarían el trabajo del Instituto y favorecerían su regreso a Europa – donde el comparativo retraso cultural y económico les permitiría trabajar con menos presiones externas.

Por otra parte, el estudio de Wheatland centra su interés en las redes creadas por los teóricos críticos en la ciudad de Nueva York, entendida como punto de encuentro y fusión entre las tradiciones intelectuales europeas y la sociedad estadounidense. Frente al mito del aislamiento de los teóricos críticos, Wheatland revela cómo poco a poco éstos fueron ganando peso científico, filosófico, político y teórico-cultural en la vida intelectual neoyorquina. En este sentido resulta particularmente interesante su exhaustivo y enormemente documentado análisis de las

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

relaciones entre los miembros del Instituto y los jóvenes intelectuales de Nueva York. Entre ellos destacan nombres como Sidney Hook, Daniel Bell, Irving Howe, Dwight Macdonald, Meyer Shapiro o Clement Greenberg, pero también publicaciones como *Partisan Review*, *Dissent*, *Commentary* –donde publicaron autores como Löwenthal, Neumann, Gurland o Kirchheimer– o *Politics*, que fue uno de los principales órganos de recepción de la Teoría Crítica en estos años. El interés por desentrañar las relaciones entre sociedad de masas, nuevas formas de conciencia, totalitarismo, modernismo y formas industrializadas de la cultura popular fue lo que permitió este intercambio entre "francfortianos" y "neoyorquinos"; sin embargo el análisis de Wheatland evidencia también el peso del malentendido en estos encuentros, ya que sus posiciones pueden sonar parecidas en un primer momento, pero un análisis minucioso revela hasta qué punto distan de ser idénticas. En definitiva, el gran mérito de este acercamiento a la relación entre el Instituto y la escena intelectual neoyorquina es que ofrece un mapa que permite comprender los procesos intelectuales de transformación, debate, mutua influencia y cruce entre ambos grupos, y todo ello sin dejar de lado los desencuentros, malentendidos y polémicas –por ejemplo con el pragmatismo de Sidney Hook y su serie de artículos "The New Failure of Nerve" en *Partisan Review*–, que crecerían con las derivas políticas de algunos de los intelectuales neoyorquinos en la posguerra.

Por último, si el conjunto del libro muestra una relación de la Teoría Crítica con el medio estadounidense mucho más intensa de lo que tiende a suponerse, los dos últimos capítulos llevan a cabo una contundente desmitologización de la imagen de Marcuse como "gurú" de la *New Left* en la década de 1960. A partir de un análisis de las diferentes sensibilidades políticas de los teóricos críticos en la posguerra y de las condiciones socio-históricas que marcaron el surgimiento de la *New Left*, Wheatland revela que la impronta real de los textos de Marcuse sobre el movimiento de protesta fue escasa y minoritaria, y que los canales de influencia funcionaron más bien al revés: la eclosión de la *New Left* llevó a Marcuse a reexaminar las posibilidades de resistencia en un mundo unidimensional y totalmente racionalizado. La celebridad de Marcuse aparece así más bien como producto de una la industria de la cultura capaz de crear mitos personalizadores que ofrecen la ilusión de una "explicación" o de un supuesto "origen teórico" de un movimiento social, distorsionando el carácter de la *New Left* y marginalizando las contribuciones de la

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) - ISSN: 2172-9506

Teoría Crítica. Frente a ello, Wheatland revela que la relación de Marcuse con el movimiento de protesta fue ante todo compleja: por una parte éste se le presenta como prueba viviente de una nueva sensibilidad, y por otra el diálogo con ellos está marcado por el temor a que su rebeldía deje paso a un subjetivismo infantil y antiintelectual que amenazaba con desembocar en la mera apatía política; pero tampoco se pasan por alto los errores de Marcuse en su acercamiento a la *New Left* (cfr. p. 329 ss.). En definitiva, este análisis de los intercambios entre Teoría Crítica y movimiento de protesta supone una contribución enormemente relevante para la comprensión de este momento histórico – tanto más en la medida en que el mito de Marcuse como figura paterna de los estudiantes determinó la recepción académica de la Teoría Crítica en Estados Unidos en las décadas sucesivas.

Por todo ello, el libro de Wheatland ofrece coordenadas necesarias –y novedosas– para comprender las repercusiones de la migración intelectual en la Teoría Crítica, para la que el desnivel entre el *background* europeo de sus integrantes y la realidad social, cultural y científica estadounidense se convertiría en fuente de conocimiento –precisamente en el momento en que la sociedad americana se consolidaba como avanzadilla de la tendencia histórica global, pasando a ser el mejor observatorio de las transformaciones sociales–. Quizá el enfoque casi exclusivo de Wheatland en las constelaciones teórico-científicas de Nueva York, sobre las que no existía hasta ahora un análisis tan brillante y exhaustivo, se haya pagado con una insuficiente atención a los años de Adorno y Horkheimer en Pacific Palisades; en efecto, la incorporación del exilio californiano hubiera permitido enfatizar otra dimensión de la migración intelectual –la de Mann, Brecht, Eisler, Schönberg o Steuermann– central para la Teoría Crítica, que hubiera complementado la visión centrada en las ciencias sociales. Pero para comprender esta dimensión podremos seguir acudiendo a los brillantes textos de David Jenemann y Detlev Claussen. En todo caso, la gran contribución del trabajo de Wheatland a la historiografía de la Teoría Crítica es que ofrece un material imprescindible para corregir esquematismos y simplificaciones arrastrados a lo largo de décadas de recepción y para hacer justicia a la relevancia del exilio estadounidense para la cristalización de esta tradición teórica –también dando cuenta de su impronta sobre el panorama intelectual norteamericano–. Porque sin la tensión entre el intento de preservar los propios intereses teóricos y la necesidad de adaptarse a un medio de investigación crecien-

CONSTELACIONES - REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA. NÚMERO 2 (DICIEMBRE 2010) – ISSN: 2172-9506

temente racionalizado, la autoconciencia de la Teoría Crítica hubiera quedado mermada y su proyecto teórico no hubiera existido tal y como lo conocemos. El mérito del libro es que logra penetrar en algunos de los escenarios principales de esta tensión y es capaz de extraer toda su relevancia para un periodo crucial de la historia intelectual que sólo puede escribirse desde las dos orillas del Atlántico.

Jordi Maiso
jordi.maiso@googlemail.com

Sobre Constelaciones

En el panorama actual de revistas de filosofía no existe un foro de debate y difusión para los intentos de actualización de la Teoría Crítica en el ámbito iberoamericano. Este hecho nos movió a poner en marcha un espacio de encuentro y discusión entre quienes consideran que la Teoría Crítica tiene algo significativo que aportar a la tarea de desentrañar la situación social, cultural y política actual.

En los ámbitos de las Ciencias Sociales, el Cine, la Comunicación Audiovisual, la Crítica de Arte, la Crítica Cultural, la Estética y Teoría de las Artes, la Ética y Filosofía Moral y Política, la Filosofía, la Historia del Arte, la Historia y la Teoría de la Educación, la Música, la Política, la Sociología, la Teoría de la Literatura, etc. asistimos a una intensificación del diálogo con los representantes de una tradición de pensamiento que, en tiempos de una crisis profunda y de un oscurecimiento sin precedentes del horizonte histórico, convirtieron la crítica radical en una responsabilidad intelectual irrenunciable y la teoría crítica en una forma de praxis social acorde con esos tiempos. Dicha crítica sigue sirviendo de inspiración a algunos intentos actuales de afrontar responsablemente los retos teóricos y prácticos del presente, a los que esta revista pretender dar acogida.

No pretendemos alimentar ninguna ortodoxia ni sucumbir al encantamiento de las disputas entre supuestos herederos, legítimos o no, de unos pensadores elevados contra su voluntad al panteón filosófico. Lo que pretendemos es aunar los esfuerzos teóricos hasta ahora aislados de quienes trabajan en este ámbito; ayudar a darles visibilidad en el marco de la producción filosófica general; contribuir a fortalecer la continuidad de un debate y un intercambio que, cuando ha tenido lugar, ha resultado enormemente fructífero; y organizar y promover discusiones sobre la actualidad y pertinencia de la Teoría Crítica para descifrar el presente y la evolución económica, política o ideológica de la sociedad.

Los editores de la revista desean subrayar la conexión existente entre teoría de la sociedad, teoría de la cultura y teoría de la subjetividad, una constelación que ha caracterizado desde sus orígenes a la Teoría Crítica y que sigue teniendo vigencia en el presente. Sólo desde dicha constelación y en forma de una autorreflexión específica puede seguir reclamando actualidad la filosofía.

Staff

Constelaciones está editada por un consejo de cuatro editores auxiliados por un consejo de redacción de cuya composición se da cuenta en el apartado *Redacción*.

Los trabajos originales para la publicación en la revista deben enviarse al consejo de editores de la revista (redaccion@constelaciones-rtc.net). Para todas las otras cuestiones relacionadas con la revista pueden contactar con la administración: (administracion@constelaciones-rtc.net).

Sobre la *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica*

La *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica* (SETC) es una sociedad de investigadores que se constituyó en el año 2008 con el objetivo de promover y apoyar los trabajos teóricos que se realizan en el ámbito de la Teoría Crítica. Los objetivos, medios y actividades realizadas pueden consultarse en su página web y es la entidad editora de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

Patrocinadores

Los volúmenes 1 y 2 de CRTC han contado con el apoyo del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía de la USAL-UVA

Política editorial

Temática y alcance

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica es una revista de investigación y divulgación que pretende ser un lugar de reunión y difusión de los trabajos teóricos, en cualquier campo en el que se desarrolle, de las personas interesadas en el análisis y comprensión de los fenómenos sociales y culturales actuales inspiradas por la teoría que se ha venido en llamar Teoría Crítica.

De acuerdo con las ideas nucleares de la Teoría Crítica, expuestas en el pasado por pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y otros, el objetivo de la revista es servir de plataforma al pensamiento crítico en cualquiera de sus facetas, no seguir ni crear un cuerpo doctrinal cualquiera que sea.

Política de secciones

La revista está organizada formalmente en secciones, para cada una de las cuales se definen las siguientes políticas:

	Envíos abiertos	Indexado	Revisión por pares
Nota Editorial	X	X	X
Artículos	SI	SI	SI
Notas	SI	SI	SI
Entrevista	X		X
Foro	X		X
Reseñas	SI		

Proceso de revisión por pares

Los textos recibidos en la redacción para su publicación en *CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica* son sometidos a una revisión formal y a una revisión por pares.
La primera velará por la pertinencia del trabajo presentado en relación a la temática y alcance de la revista, además del cumplimiento de los criterios formales de las normas generales para presentación de originales que se recogen en el apartado INFORMACIÓN PARA AUTORES.
La segunda velará por la calidad científica de los trabajos presentados, de acuerdo con los estándares de la comunidad científica (revisión por pares, sin identificar la autoría).
Los autores recibirán información de cada una de las decisiones tomadas mediante el correo electrónico que hayan consignado en la presentación de su trabajo.

Frecuencia de publicación

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica publica un volumen al año que aparece en el mes de diciembre del año en curso.

Equipo editorial

Información para autoras/es

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica acepta contribuciones para su publicación en el ámbito definido en el apartado **temática y ámbito** de la sección POLÍTICA EDITORIAL. Deberán ser trabajos originales, no habiéndose de haber sido ya publicado en cualquier soporte, pudiendo estar escritos en castellano, catalán o gallego-portugués-brasileiro. Los autores deben aceptar las condiciones descritas en la licencia CreativeCommons 3.0 que se referencian en la correspondiente sección,

Procedimiento

Los trabajos originales se remitirán por correo electrónico a la redacción (mailto:redaccion@constelaciones-rtc.net?Subject=Submission) de la revista. Como adjuntos al mensaje se remitirán dos archivos:

[1] Nombrado con el nombre del autor seguido del número 1, en mayúscula y sin ningún carácter especial. Ejemplo: GARCIA_LOPEZ1.doc, TOMAS_MUSSE1.odt, etc. Contendrá el texto del trabajo, debidamente procesado informáticamente.
[2] Nombrado con el mismo nombre del 1 pero con el nº 2. Contendrá:
(a) Un resumen del texto de unas 8 líneas, tanto en el idioma original del trabajo como en inglés.
(b) Las palabras clave que permitan su indexación, igualmente en el idioma del texto y en inglés.
(c) Los datos curriculares del autor o autores, en unas 4 líneas, junto a la adscripción institucional, con mención de la ciudad y el país.
(d) Correo electrónico para correspondencia con la redacción y que, si el trabajo es finalmente publicado, aparecerá junto al nombre del autor.
(e) Página web personal (opcional).

Extensión

La extensión no excederá de 20 páginas DIN-A4 para artículos o notas, mientras que las reseñas no sobrepasaran las 5 páginas.

Normas orto-tipográficas

Se utilizará en el texto un cuerpo de letra de 12pt. Las notas se referenciarán a pie de página e inmediatamente después del elemento referenciado.

Referencias bibliográficas

Se seguirá obligatoriamente el estándar fijado por la norma ISO 690: 1997 (incorporada como UNE 50-104-94) y recogida en la mayoría de servicios de biblioteca y documentación universitarios. [Ejemplos: *Universitat de València*, *Universidad Carlos III de Madrid*, *Universitat de Barcelona*].

Constelaciones
REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA
ISSN 2172-9506

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica acepta contribuciones para su publicación en el ámbito definido en el apartado temática y ámbito de la sección política editorial. Deberán ser trabajos **originales**, pudiendo estar escritos en castellano, catalán o gallego-portugués-brasileiro. Los autores deben aceptar las condiciones descritas en la licencia que se referencian en la correspondiente sección, lo cuál implica la aceptación de la NOTA DE COPYRIGHT ahí expuesta. Los originales se acomodarán necesariamente a las siguientes NORMAS DE PRESENTACIÓN.

1. Procedimiento de presentación

1.1. Los trabajos originales se remitirán por correo electrónico a la redacción de la revista [redaccion@constelaciones-rtc.net]. Como adjunto al mensaje se remitirán dos archivos, llamados NOMBRE1.* y NOMBRE2.* [Ejemplo: GARCIA_LOPEZ1.doc y GARCIA_LOPEZ2.doc]

1.2. En el archivo número 1 figurará el título (en el idioma original y en inglés) y el texto del trabajo, procesado informáticamente, preferentemente en formatos abiertos.

1.3. En el archivo número 2 figurarán:

1.3.1. Resumen del texto de unas 8 líneas, tanto en el idioma original del trabajo como en inglés.

1.3.2. Palabras clave que permitan su indexación, igualmente en el idioma del texto y en inglés.

1.3.3. Datos curriculares del autor o autores, en unas 4 líneas, junto a la adscripción institucional, con mención de la ciudad y el país.

1.3.4. Correo electrónico para correspondencia con la redacción y que, si el trabajo es finalmente publicado, aparecerá junto al nombre del autor.

1.3.5. Página web personal (opcional).

2. Formato y extensión

2.1. Se utilizará en el texto un cuerpo de letra de 12pt.

2.2. La extensión no excederá de 20 páginas DIN-A4 para artículos o notas, mientras que las reseñas no sobrepasaran las 5 páginas.

2.3. Las citas extensas, de más de cuatro líneas, deben sangrarse respecto del margen izquierdo; el texto no se entrecomillará y se reducirá a cuerpo 11pt.

2.4. Las citas de menos de cuatro líneas deberán ir entre comillas dobles y en redonda, formando parte del cuerpo del texto. Si se necesitara volver a entrecomillar alguna palabra de la cita, se utilizarán las comillas simples.

2.5. Rango de títulos internos: deberá conformarse tipográficamente siguiendo el esquema: MAYÚSCULAS O VERSALES, VERSALITAS, *Cursiva*, Redonda

3. Notas a pie de página

3.1. Las notas se referenciarán a pie de página e inmediatamente después del elemento referenciado. Se presentarán a pie de página, no al final del documento.

3.2. La llamada de nota dentro del texto se colocará, a ser posible, al final de un párrafo de sentido, antes del signo de puntuación. Si una frase termina con comillas y después va cualquier otro signo de puntuación, la referencia de nota al pie irá entre las comillas y el signo de puntuación. [Ejemplo: "...la obra de Marcuse"[1].]

3.3. Se evitarán, si no es estrictamente necesario para el trabajo, el uso de elementos gráficos en los archivos de texto. Si son necesarios se atenderá a las indicaciones del punto 5.

4. Referencias bibliográficas

4.1. Se seguirá obligatoriamente el estándar fijado por la norma ISO 690 (incorporada como UNE 50-104-94) y recogida en la mayoría de servicios de biblioteca y documentación universitarios.

4.2. Puede consultarse esta norma en los servicios de biblioteca y documentación de las universidades, muchos de ellos accesibles en la red, siendo los siguientes sólo algunos ejemplos: Universitat de València, Universidad Carlos III de Madrid, Universitat de Barcelona

5. Ilustraciones y otros elementos no textuales

5.1. Las figuras o gráficos se presentarán en ficheros TIFF o JPEG, de forma independiente (uno por cada fichero), indicando claramente su numeración en el nombre del fichero. Deben numerarse correlativamente en el mismo orden en que aparecen en el texto con guarismos arábigos (Figura 1).

5.2. La calidad de las ilustraciones no deberá ser inferior a 600dpi para reproducciones en blanco y negro; en color, 2.400 dpi.

5.3. Las ilustraciones irán acompañadas de un pie o leyenda explicativa. El autor indicará en el texto dónde debe insertarse la ilustración o si es indiferente su colocación.

5.4. Si el autor propone una figura obtenida de otra publicación debe tener el correspondiente permiso y acompañarlo.

5.5. Se evitará el uso de letras negritas o subrayadas en el texto.

5.6. Para los latinismos y extranjerismos se utilizará la cursiva.

5.7. En cuanto a las abreviaturas, deberán utilizarse las siguientes: capítulo/s (cap./caps.), columna/s (col./cols.), confróntese (cfr.), ibidem, idem, edición/es-editor/es (ed./eds.), manuscrito/s (ms./mss), número/s (no.), siguiente (ss.), traducción/traductor (trad.), tomo (t.), volumen (vol.).

5.8. El número de página se indicará o bien con las abreviaturas pág./págs. o bien con las abreviaturas p./pp.

5.9. Los siglos en cifras romanas van siempre en versalitas. Otras referencias en números romanos se mantendrán en mayúscula.

6. Corrección de pruebas

6.1. Los textos recibidos serán sometidos por la redacción a una primera revisión formal para ajustarlos a las normas aquí establecidas.

6.2. Se hará una única corrección de pruebas. En la corrección sólo se permitirán las modificaciones necesarias para eliminar las erratas de la composición.